Slavoj Žižek

Bienvenidos al desierto de lo real



Lectulandia

¿Es la guerra contra el terrorismo lanzada por Bush y llevada a cabo implacablemente por la maquinaria bélica estadounidense la respuesta coherente de un análisis racional del mundo contemporáneo, o la expresión atávica de un terror pánico que no cuestiona en absoluto los fundamentos mismos de nuestro pacto con la realidad brutal del capitalismo contemporáneo? ¿De qué formas se acomodan la crítica y la política progresistas de los países avanzados —confortablemente instalados en una división insalvable de riqueza, poder y seguridad respecto al Sur global— a la realidad pétrea de la desigualdad de la economía y la sociedad mundiales? ¿Son la democracia y el fundamentalismo los conceptos que nos permiten pensar las opciones civilizacionales estratégicas de los próximos años, o estos conceptos sobrecodificados tan sólo invitan a una destrucción paroxística de un enemigo imaginario que imposibilita el diagnóstico desapasionado del mundo en que vivimos?

En este libro, Slavoj Žižek penetra agudamente en el trabajo de duelo de nuestros circuitos inconscientes para pactar con lo real tras el impacto inaudito de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y del 11 de marzo de 2004, afirmando con contundencia que únicamente una política a la altura de la desnudez del poder capitalista realmente existente puede librarnos de los atolladeros del neoliberalismo, el multiculturalismo y la deriva etno-nacionalista.

Slavoj Žižek

Bienvenidos al desierto de lo Real

ePub r1.0
Titivillus 27.02.16

Título original: *Welcome to the Desert of the Real*
Slavoj Žižek, 2002
Traducción: Cristina Vega Solís
Diseño de cubierta: RAG

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Introducción

La tinta perdida

En un viejo chiste de la ya extinta República Democrática Alemana, un trabajador alemán consigue un empleo en Siberia; consciente de que su correo será leído por los censores, les dice a sus amigos: «Establezcamos un código: si la carta que os envíe está escrita con tinta azul, lo que en ella os diga será verdad; si está escrita con tinta roja, será falso». Un mes más tarde, sus amigos reciben una primera carta, escrita con tinta azul: «Aquí todo es maravilloso: la tiendas están llenas, la comida es abundante, los apartamentos son amplios y tienen buena calefacción, en los cines ponen películas occidentales, hay un montón de chicas dispuestas a tener una aventura… Lo único que no se puede conseguir es *tinta roja*». La estructura del chiste es más refinada de lo que podría parecer: aunque el trabajador no puede indicar que lo que está diciendo es falso de la forma preestablecida, aún así consigue transmitir su mensaje. ¿Cómo? *Incluyendo una referencia al propio código en el mensaje codificado, como uno de sus elementos*. Por supuesto, nos encontramos ante el clásico problema de la autorreferencialidad: puesto que la carta está escrita con tinta azul, ¿no puede considerarse verdadero todo su contenido? La respuesta es que el hecho de que se mencione la falta de tinta roja indica que *debería* haber estado escrita con tinta roja. Lo interesante es que la mención a la falta de tinta roja produce el efecto de verdad *independientemente de su propia verdad literal*: incluso en el caso de que se pudiera conseguir tinta roja, la mentira de que es imposible hacerlo sería la única forma de conseguir que el auténtico mensaje pasara la censura.

¿Acaso no es ésta la matriz de una crítica eficaz de la ideología, no sólo bajo una situación «totalitaria» de censura, sino, tal vez, incluso de un modo más adecuado, bajo la condición más refinada de la censura liberal? Se comienza por afirmar que uno tiene toda la libertad que quiere para a continuación limitarse a añadir que lo único que falta es la «tinta roja»: nos «sentimos libres» porque nos falta el lenguaje para articular nuestra falta de libertad. Lo que esta falta de tinta roja quiere decir es que hoy en día los principales términos que utilizamos para designar el conflicto actual —«guerra contra el terrorismo», «democracia y libertad», «derechos humanos», etc.— son términos falsos, que mistifican nuestra percepción de la situación en lugar de permitirnos pensarla. En este preciso sentido, nuestra propia «libertad» sirve para enmascarar y sostener nuestra más profunda falta de libertad. Hace un siglo, subrayar la necesidad de aceptar algún dogma determinado como condición previa para cualquier (demanda de) libertad real, Gilbert Keith Chesterton detectaba de forma perspicaz el potencial antidemocrático del principio de libertad de pensamiento:

> Podríamos decir en términos generales que el pensamiento libre es la mejor de todas las salvaguardas contra la libertad. En su estilo moderno, la emancipación de la mente del esclavo es la mejor forma de evitar la emancipación del esclavo. Enséñale a preocuparse de si quiere ser libre y nunca se liberará[1].

¿No es esto particularmente cierto en nuestro mundo «posmoderno», con su libertad para deconstruir, dudar y distanciarse de uno mismo? No deberíamos olvidar que Chesterton hace exactamente la misma afirmación que Kant realiza en «¿Qué es la Ilustración?»: «Piensa tanto como quieras y tan libremente como quieras, pero ¡obedece!». La única diferencia entre ambos es que Chesterton es más específico, y señala la paradoja implícita tras el razonamiento kantiano: no se trata sólo de que la libertad de pensamiento no mine la servidumbre social real, sino de que además la sustenta de forma activa. El viejo mandato «¡No pienses y obedece!» contra el que Kant actúa es contraproducente: alimenta la rebelión; la única forma de asegurar la servidumbre social es a través de la libertad de pensamiento. Chesterton es también lo bastante lógico como para realizar una afirmación contraria a la de Kant: la lucha por la libertad necesita una referencia a algún dogma incuestionable.

En un diálogo famoso de una comedia de Hollywood, la chica le pregunta a su novio: «¿Quieres casarte conmigo?». «¡No!». «¡Deja de evitar el tema! ¡Dame una respuesta directa!». En cierto sentido, la lógica subyacente es correcta: la única respuesta directa aceptable es «¡Sí!», de modo que cualquier otra, incluido un «¡No!» rotundo, constituye una evasión. La lógica subyacente es de nuevo la de la elección forzosa: eres libre de elegir siempre y cuando elijas lo correcto. ¿No caería en la misma paradoja un sacerdote que discutiera con un escéptico? «¿Crees en Dios?». «¡No!». «¡Deja de evitar el tema! ¡Dame una respuesta directa!». De nuevo, en opinión del sacerdote, la única forma de respuesta directa es la afirmación de la existencia de Dios: lejos de ser equidistante, la negación atea de la fe es un intento de evitar el tema del encuentro divino. Y ¿no sucede lo mismo con la elección actual «democracia o fundamentalismo»? ¿Acaso no es cierto que, en los términos en los que la elección se plantea, es sencillamente imposible elegir «fundamentalismo»? Lo que resulta problemático en la manera en la que la ideología dominante nos impone esta elección no es el «fundamentalismo», sino la *misma democracia*: como si la única alternativa al «fundamentalismo» fuese el sistema político de la democracia liberal parlamentaria.

I. Pasiones de lo Real, pasiones de la apariencia

Cuando Brecht, camino del teatro en julio de 1953, pasó junto a la columna de tanques soviéticos que se dirigían a la *Stalinalle* para aplastar la rebelión de los trabajadores, les aplaudió y ese mismo día, más tarde, escribió en su diario que, en aquel momento, él (que nunca había sido miembro del partido) había sentido la tentación por primera vez en su vida de afiliarse al Partido Comunista. No se trata de que Brecht tolerara la crueldad de la lucha con la esperanza de que llevara a un futuro próspero: la dureza de la violencia como tal era vista y aceptada como una señal de autenticidad… ¿No es éste un caso ejemplar de lo que Alain Badiou ha identificado como la característica clave del siglo XX: la «pasión por lo Real *[la passion du réel*»]?[2]. En contraste con el siglo XIX, lleno de proyectos e ideales utópicos o «científicos», de planes para el futuro, el siglo XX se ha atrevido a enfrentarse a la cosa en sí, a realizar directamente el añorado Nuevo Orden. El momento verdadero y definitorio del siglo XX es la experiencia directa de lo Real como algo opuesto a la realidad social cotidiana, lo Real en su extrema violencia como precio que hay que pagar por pelar las decepcionantes capas de la realidad.

En las trincheras de la Primera Guerra Mundial, Ernst Jünger celebraba ya el combate cara a cara como el encuentro intersubjetivo auténtico: la autenticidad reside en el acto de transgresión violenta, de lo Real lacaniano —la Cosa a la que se enfrenta Antígona cuando viola el orden de la ciudad— al exceso batailleano. En el dominio de la sexualidad, el icono de esta «pasión por lo Real» es *El imperio de los sentidos* de Oshima, una película de culto japonesa de la década de 1970 en la que la relación amorosa de la pareja protagonista se radicaliza hasta convertirse en tortura mutua hasta la muerte. ¿No es acaso la imagen definitiva de la pasión por lo Real la opción que se puede encontrar en las páginas web *hardcore* donde se puede observar el interior de la vagina desde el punto de vista privilegiado de una cámara en miniatura situada en la punta del consolador que la penetra? En este límite extremo, se produce una transformación: cuando nos acercamos demasiado al objeto deseado, la fascinación erótica se transforma en asco ante lo Real de la carne desnuda[3].

Otra versión de la «pasión por lo Real» como algo opuesto a la «entrega de bienes» en la realidad social se puede observar claramente en la Revolución cubana. Haciendo de la necesidad virtud, Cuba continúa desafiando heroicamente la lógica del desperdicio y de la obsolescencia planificada: muchos de los productos que se utilizan son tratados en Occidente como basura: no sólo los proverbiales coches americanos de la década de 1950 que de forma mágica siguen funcionando, sino también docenas de autobuses canadienses amarillos (con antiguas inscripciones pintadas en francés o inglés, todavía completamente legibles), dados como regalo a Cuba y utilizados allí como medio de transporte[4]. Así se da la paradoja de que, en la era frenética del capitalismo global, el resultado principal de la revolución es la

detención de la dinámica social; éste parece ser el precio que hay que pagar por la exclusión de la red global capitalista. Aquí encontramos una extraña simetría entre Cuba y las sociedades «postindustriales» de Occidente: en ambos casos, la movilización frenética lleva a la inmovilidad social; en el Occidente desarrollado, la actividad social frenética oculta la identidad básica del capitalismo global, la ausencia de un Acontecimiento…

Walter Benjamin definía el momento mesiánico como una *Dialektik im Stillstand*, una dialéctica en suspensión: a la espera del acontecimiento mesiánico, la vida queda suspendida. ¿No se produce en Cuba una realización extraña de esto, una especie de tiempo mesiánico en negativo: la suspensión social en la que el «fin de los tiempos está cerca» y todo el mundo espera el milagro de lo que sucederá cuando muera Castro y el socialismo se hunda? No resulta extraño que, junto a las noticias e informes políticos, los programas principales de la televisión cubana sean los cursos de inglés, una cantidad increíble, de cinco a seis horas diarias. Paradójicamente, el retorno a la normalidad capitalista antimesiánica se experimenta como el objeto de espera mesiánica, algo que el país se limita a esperar en un estado de animación congelada.

En Cuba, las renuncias se experimentan/imponen como la prueba de la autenticidad del Acontecimiento revolucionario, algo que en psicoanálisis recibe el nombre de lógica de la castración. Toda la identidad político-ideológica cubana reside en la fidelidad a la castración (¡no resulta extraño que el dirigente cubano se llame Fidel Castro!): la contrapartida del acontecimiento es la creciente inercia de la vida y el ser sociales: un país congelado en el tiempo, con viejos edificios en ruinas. No se trata de que el acontecimiento revolucionario haya sido «traicionado» por el establecimiento termidoriano de un nuevo orden; la misma insistencia en el acontecimiento llevó a la inmovilización del ser social positivo. Las casas en ruina *son* la prueba de la fidelidad al acontecimiento. No resulta extraño que la iconografía revolucionaria de la Cuba actual esté llena de referencias cristianas: los apóstoles de la revolución, la elevación del Che a una figura similar a Cristo, el Eterno («lo eterno» es el título de una canción de Carlos Puebla dedicada a él): cuando la eternidad interviene en el tiempo, el tiempo queda en suspensión. No hay que sorprenderse de que la impresión básica que produce la Habana en 2001 sea la de que los habitantes originarios de la ciudad han escapado y *ésta ha sido tomada por okupas*, fuera de lugar en esos magníficos edificios antiguos, ocupándolos temporalmente, dividiendo amplios espacios con paneles de madera, etc. La imagen de Cuba que podemos obtener de alguien como Pedro Juan Gutiérrez (autor de la *Trilogía sucia de La Habana*) es significativa: el «ser» cubano como opuesto al acontecimiento revolucionario: la lucha diaria por la supervivencia, la escapada a través del sexo promiscuo y violento, el llenar el día con proyectos sin futuro. Esta inercia obscena es la verdad de lo sublime revolucionario[5].

Y ¿no es también el llamado terror fundamentalista una expresión también de la

pasión por lo Real? A principios de la década de 1970, tras el fracaso del movimiento de protesta de los estudiantes de la Nueva Izquierda en Alemania, uno de sus herederos fue el terrorismo del Ejército Rojo (el grupo Baader-Meinhof, etc.); la premisa subyacente a todos estos grupos era que el fracaso del movimiento de los estudiantes había demostrado que las masas estaban tan sumidas en su consumismo apolítico que no era posible despertarlas a través de la educación política y el proceso de toma de conciencia habituales; hacía falta una intervención más violenta para despertarlos de su adormecimiento ideológico, de su consumismo hipnótico, y sólo las intervenciones directas y violentas, como el poner bombas en los supermercados, serían eficaces. ¿No sucede lo mismo hoy en día, aunque a un nivel diferente, con el terror fundamentalista? ¿No pretende despertarnos a nosotros, ciudadanos occidentales, de nuestro adormecimiento, de la inmersión en nuestro universo ideológico cotidiano?

Estos dos últimos ejemplos indican la paradoja fundamental de la «pasión por lo Real»: culmina en su opuesto aparente, en un *espectáculo teatral*, desde los juicios de Stalin hasta los actos terroristas espectaculares[6]. De modo que, si la pasión por lo Real termina en la pura apariencia de un espectacular *efecto de lo Real*, entonces, en una inversión exacta, la pasión «posmoderna» por la apariencia termina en un retorno violento a la pasión por lo Real. Tomemos el ejemplo de los *cutters* (personas, en su mayoría mujeres, que experimentan una necesidad irresistible de cortarse a sí mismas con navajas o de hacerse daño a sí mismas de cualquier otra manera); este fenómeno es estrictamente paralelo a la virtualización de nuestro entorno: representa una estrategia desesperada de regresar a lo Real del cuerpo. Como práctica, el *cutting* debe contraponerse al tatuaje normal, que garantiza la inclusión del sujeto en el orden simbólico (virtual); el problema de los *cutters* es el opuesto, es decir, la afirmación de la propia realidad. Lejos de ser suicidas, lejos de expresar un deseo de autoaniquilación, el *cutting* es un intento radical de recuperar un asidero en la realidad o (y éste es otro aspecto del mismo fenómeno) de asentar de manera firme el yo en la realidad corporal, contra la ansiedad insoportable que produce el percibirse uno mismo como no existente. Los *cutters* dicen a menudo que, cuando ven la tibia sangre roja brotar de la herida autoinflingida, se sienten de nuevo vivos, firmemente asentados en la realidad[7]. De modo que aunque, por supuesto, el *cutting* sea un fenómeno patológico, supone un intento patológico de recuperar cierta normalidad de evitar un hundimiento psicótico total.

En el mercado actual, encontramos toda una serie de productos libres de sus propiedades perjudiciales: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol… Y la lista es larga: ¿no podríamos considerar el sexo virtual como sexo sin sexo, la teoría de Colin Powell de la guerra sin bajas (en nuestro bando, por supuesto) como guerra sin guerra, la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración experta como política sin política, hasta llegar al multiculturalismo liberal y tolerante de hoy en día como experiencia del Otro sin su Otredad (el otro

idealizado que baila bailes fascinantes y tiene una visión ecológica y holística de la realidad, mientras que costumbres como la de pegar a las mujeres las dejamos a un lado…)? La realidad virtual se limita a generalizar el procedimiento ofreciendo un producto carente de substancia: proporciona la misma realidad sin substancia, sin el núcleo duro de lo Real; exactamente del mismo modo en el que el café descafeinado huele y sabe a café sin ser café de verdad, la realidad virtual se experimenta como realidad sin serlo. Al final de este proceso de virtualización, sin embargo, lo que sucede es que comenzamos a experimentar toda la «realidad real» como si fuera una entidad virtual. Para la gran mayoría del público, las explosiones del World Trade Center fueron acontecimientos televisivos, y es que, mientras mirábamos las tan repetidas imágenes de la gente aterrorizada corriendo hacia la cámara ante una nube inmensa de polvo procedente de la torre que se derrumbaba, ¿acaso no recordaba el encuadre de la toma las escenas de catástrofes de las películas?, ¿no parecía un efecto especial que dejaba anticuados a todos los demás, ya que, como sabía Jeremy Bentham, la realidad es la mejor apariencia de sí misma?

Y ¿no fue el ataque al World Trade Center respecto a las películas de catástrofes hollywoodienses lo que la pornografía *snuff* a las películas porno sadomasoquistas convencionales? Éste es el elemento de verdad en la provocadora afirmación de Karl-Heinz Stockhausen de que el ataque de los aviones al World Trade Center ha sido la obra de arte definitiva: podemos concebir el hundimiento de las torres del World Trade Center como la conclusión culminante de la «pasión por lo Real» del arte del siglo XX; de acuerdo con esta idea, los mismos «terroristas» no actuaron por encima de todo para provocar un daño material, sino por el *efecto espectacular* de su acción. Cuando, días después del 11 de septiembre, nuestra mirada estaba saturada de las imágenes del avión estrellándose contra una de las torres, nos vimos obligados a experimentar lo que son la «compulsión de la repetición» y la *jouissance* más allá del principio del placer: queríamos ver una y otra vez; se repetían las mismas tomas hasta la náusea, y la siniestra satisfacción que obteníamos de ello era *jouissance* en estado puro. Con el hundimiento en televisión de las dos torres se hizo posible experimentar la falsedad de los *reality shows* televisivos: en ellos, incluso si las personas que aparecen son reales, actúan, se representan a sí mismas. El aviso tradicional de las novelas («Los personajes de este texto son ficticios, cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia») también vale para quienes participan en estos programas: lo que vemos en ellos son personajes de ficción, aunque hagan el papel de sí mismos.

La verdadera pasión novecentesca por penetrar la Cosa Real (en última instancia, el Vacío destructivo) a través de la tela de araña de las apariencias que constituyen nuestra realidad culmina en el hechizo de lo Real como el «efecto» definitivo, algo que se busca a través de los efectos especiales digitalizados, la televisión-realidad y la pornografía *amateur* o las películas *snuff*. La forma en la que estas últimas ofrecen la realidad es tal vez la verdad última de la realidad virtual. Hay una conexión íntima

entre la virtualización de la realidad y la emergencia de un dolor corporal infinito, mucho mayor que el normal: ¿no abren acaso la biogenética y la realidad virtual combinadas nuevas posibilidades de dolor «aumentado», de nuevos horizontes inéditos de ampliar nuestra capacidad de producir dolor (a través de la ampliación de nuestra capacidad sensorial de soportarlo, a través de nuevas formas de infligirlo)? Quizá la imagen sadeana de una víctima de la tortura que no muere soportando un dolor interminable sin poder escapar mediante la muerte está a la espera de convertirse en real.

La fantasía paranoica estadounidense por excelencia es la de un individuo que vive en una pequeña e idílica ciudad californiana, un paraíso consumista, que de pronto comienza a sospechar que el mundo en el que vive es un fraude, un espectáculo escenificado para convencerle de que vive en un mundo real, mientras que la gente que lo rodea no son de hecho más que actores y extras de un espectáculo gigantesco. El ejemplo más reciente de esta historia es *El show de Truman* (1998), de Peter Weir, con Jim Carrey en el papel de un dependiente de una pequeña ciudad que poco a poco descubre que en verdad es el protagonista de un espectáculo televisivo de veinticuatro horas: su ciudad es un inmenso plató, con cámaras que le siguen por todas partes. Entre sus predecesores cabe mencionar *Time out of Joint [El tiempo fuera de quicio*] (1959) de Phillip K. Dick, en la que el protagonista, que vive una vida modesta en una pequeña e idílica ciudad californiana a finales de la década de 1950, descubre que toda la ciudad es un fraude escenificado para mantenerle satisfecho… La experiencia subyacente a *El tiempo fuera de quicio* y *El show de Truman* consiste en que el paraíso consumista californiano del tardo-capitalismo es, en su hiperrealidad, en cierto sentido *irreal*, sin substancia, carente de inercia material. Y la misma «desrealización» del horror se produjo tras el hundimiento del World Trade Center: aunque el número de víctimas (3000) se repetía todo el tiempo, es curioso observar que pocas imágenes desagradables vimos: ni cuerpos desmembrados, ni sangre, ni rostros desesperados de personas moribundas… en claro contraste con la información sobre las catástrofes del Tercer Mundo, en la que el único objetivo es enfocar los detalles más bestiales: somalíes muriendo de hambre, mujeres bosnias violadas, hombres degollados. Estos reportajes aparecen siempre acompañados del aviso previo de que «algunas de las imágenes que verán a continuación son extremadamente gráficas y pueden herir la sensibilidad de los niños», aviso que nunca vimos en la información sobre el derrumbe del World Trade Center. ¿No es ésta una prueba de cómo, incluso en los momentos trágicos, se mantiene la distancia que nos separa a Nosotros de Ellos, de su realidad?: el horror ocurre *allí*, no *aquí*[8].

De modo que no se trata sólo de que Hollywood escenifique una apariencia de la vida real carente del peso y la inercia de la materialidad. En la sociedad consumista tardo-capitalista, la «vida social real» adquiere de algún modo la consistencia de un fraude escenificado, en el que nuestros vecinos se comportan en la «vida real» como

actores y extras… De nuevo, la verdad última del universo capitalista utilitarista y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia «vida real», su inversión en un espectáculo espectral. Entre otros, Christopher Isherwood dio expresión a esta irrealidad de la vida cotidiana estadounidense, ejemplificada en la habitación de motel: «¡Los moteles estadounidenses son irreales!… Han sido diseñados de forma deliberada para ser irrea-les… Los europeos nos odian porque nos hemos retirado a vivir dentro de nuestros anuncios, como ermitaños que se retiran a cuevas para vivir una vida contemplativa». La noción de «esfera» de Peter Sloterdijk se realiza aquí de forma literal, como la gigantesca esfera metálica que envuelve y aísla toda la ciudad. Hace algunos años, una serie de películas de ciencia-ficción como *Zardoz* o *La fuga de Logan* anticiparon el dilema posmoderno contemporáneo extendiendo esta fantasía a la propia comunidad: un grupo que vive aislado una vida aséptica en una zona de acceso restringido y siente nostalgia de la decadencia material del mundo real. ¿No podríamos considerar la escena incesantemente repetida del avión acercándose a la segunda torre del World Trade Center como la versión en la vida real de la famosa escena de *Los pájaros* de Hitchcock, analizada de forma sublime por Raymond Bellour, en la que Melanie se acerca al muelle de Bodega Bay tras cruzar la bahía en una barca? Cuando, al acercarse al malecón, saluda a su (futuro) amante, un pájaro (percibido primero como una mancha negra indistinguible) entra en el encuadre de forma inesperada desde la parte superior derecha y le pica en la cabeza[9]. ¿No fue el avión que se estrelló contra el World Trade Center la versión definitiva de la mancha hitchcockiana, la mancha anamórfica que desnaturaliza el paisaje idílico y conocido de Nueva York?

La película de los hermanos Wachowski *Matrix* (1999) lleva esta lógica a su clímax: la realidad material que todos experimentamos y vemos es una realidad virtual, generada y coordinada por un ordenador gigante al que todos estamos conectados; cuando el protagonista (interpretado por Keanu Reeves) despierta a la «realidad real», se encuentra con un paisaje desolado salpicado de ruinas quemadas: los restos de Chicago tras una guerra global. El líder de la resistencia, Morfeo, le brinda un saludo irónico: «Bienvenido al desierto de lo real». ¿No fue algo similar lo que sucedió en Nueva York el 11 de septiembre? Sus ciudadanos conocieron el «desierto de lo real». Para quienes hemos sido corrompidos por Hollywood, el paisaje y las imágenes de las torres derrumbándose no pueden sino recordarnos las escenas más espectaculares de las superproducciones de catástrofes.

Cuando oímos hablar de cómo los ataques supusieron un *shock* completamente inesperado, de cómo sucedió algo imposible e inimaginable, deberíamos recordar otra catástrofe decisiva de inicios del siglo XX, el hundimiento del *Titanic*: este suceso fue también un *shock*, pero su espacio ya había sido preparado mediante una fantasía ideológica, en la medida en que el *Titanic* era el símbolo de la potencia de la civilización industrial del siglo XIX. ¿No sucede lo mismo con estos ataques? Los medios de comunicación no sólo habían estado bombardeándonos con su discurso

sobre la amenaza terrorista, sino que además ésta había sido investida libidinalmente. Basta con recordar la serie de películas como *Escape de Nueva York* o *Independence day*. Aquí está el núcleo de la tan mencionada relación de los ataques con las películas de catástrofes de Hollywood: lo impensable que sucede era un objeto de fantasía, de forma que, en cierto sentido, Estados Unidos obtuvo aquello con lo que había estado fantaseando, y ésta es la mayor sorpresa. El último giro de esta relación entre Hollywood y la «guerra contra el terrorismo» sucedió cuando el Pentágono decidió solicitar la ayuda de Hollywood: a principios de octubre de 2001, la prensa informó de que, a propuesta del Pentágono, se había formado un grupo de guionistas y directores de Hollywood, especialistas en películas de catástrofes con el propósito de imaginar situaciones para posibles ataques terroristas y formas de combatirlos. Y esta cooperación parece seguir adelante: a principios de noviembre de 2001, se produjo una serie de encuentros entre consejeros de la Casa Blanca y altos ejecutivos de Hollywood con el propósito de coordinar el esfuerzo de guerra y establecer la forma en la que Hollywood podía ayudar en la «guerra contra el terrorismo» transmitiendo el mensaje ideológico correcto no sólo a los estadounidenses, sino también al público de Hollywood de todo el planeta, prueba empírica definitiva de que Hollywood funciona de hecho como «aparato ideológico de Estado».

Deberíamos, por lo tanto, invertir la lectura habitual según la cual las explosiones del World Trade Center fueron la intrusión de lo Real que altera nuestra esfera ilusoria: al contrario, era antes del hundimiento del World Trade Center cuando vivíamos en nuestra realidad, percibiendo los horrores del Tercer Mundo como algo que no formaba parte de nuestra realidad social, como algo que existía (para nosotros) en una aparición (espectral) en televisión. Y lo que sucedió el 11 de septiembre fue que esa aparición fantasmática entró en nuestra realidad. No se trata de que la realidad entrara en nuestra imagen: la imagen entró y rompió en pedazos nuestra realidad (es decir, las coordenadas simbólicas que determinan nuestra experiencia de la realidad). El hecho de que, tras el 11 de septiembre, se pospusiera (o incluso suprimiera) el estreno de muchas superproducciones con escenas que guardaban cierto parecido con el derrumbe del World Trade Center, debería leerse como la «represión» del sustrato fantasmático responsable del impacto del suceso. Por supuesto, lo interesante no es jugar un juego pseudoposmoderno en el que se reduzca el derrumbe del World Trade Center a un mero espectáculo para los medios de comunicación, leerlo como la versión en catástrofe de las películas porno *snuff*; la pregunta que deberíamos habernos hecho mientras veíamos la televisión el 11 de septiembre es simplemente: *¿Dónde he visto ya eso una y otra vez?*

El hecho de que los ataques del 11 de septiembre fueran material de fantasías populares mucho antes de que de hecho tuviera lugar nos da otra prueba de la lógica oblicua de los sueños: es fácil darse cuenta de que gente de todo el mundo sueña con hacerse estadounidense. Y ¿con qué sueñan los ricos estadounidenses, inmovilizados en su bienestar? Con una catástrofe global que rompa sus vidas en pedazos. ¿Por qué?

De esto es de lo que trata el psicoanálisis: de explicar por qué, en medio del bienestar, nos hechizan visiones de catástrofes de auténtica pesadilla. Esta paradoja explica también cómo deberíamos entender el concepto lacaniano de «atravesamiento de la fantasía» como momento final del tratamiento psicoanalítico. Esta idea parece poder encajar perfectamente en la idea común de lo que debería hacer el psicoanálisis: por supuesto, debería librarnos de nuestras fantasías idiosincráticas y permitir que nos enfrentemos a la realidad tal y como es. Sin embargo, esto es precisamente lo que Lacan *no* tiene en mente; lo que pretende de hecho es casi su opuesto exacto. En nuestra existencia cotidiana, estamos inmersos en la «realidad» (estructurada y sostenida por la fantasía), y esta inmersión es perturbada por síntomas que dan testimonio del hecho de que otro nivel de nuestra psique, reprimido, se resiste a esta inmersión. «Atravesar la fantasía», por lo tanto, quiere decir paradójicamente *identificarse plenamente con la fantasía*, es decir, con la fantasía que estructura el exceso que resiste a nuestra inmersión en la realidad cotidiana, o, por citar una formulación sucinta de Richard Boothby:

> «Atravesar la fantasía» no quiere decir que el sujeto de algún modo abandone su implicación con caprichos arbitrarios y se acomode a la realidad «pragmática», sino precisamente lo contrario: el sujeto es remitido al efecto de la falta simbólica que revela el límite de la realidad cotidiana. Atravesar la fantasía en sentido lacaniano es ser llamado por la fantasía de una forma más profunda que nunca, en el sentido de ser llevado a una relación más íntima con el núcleo real de la fantasía que trasciende su conversión en imagen[10].

Boothby tiene razón al enfatizar la estructura bifronte de una fantasía: una fantasía es a la vez pacificadora, tranquilizadora (nos proporciona una situación imaginaria que nos permite afrontar el abismo del deseo del Otro) *y* aterradora, perturbadora, inasimilable en nuestra realidad. La dimensión ideológico-política de este concepto de «atravesar la fantasía» fue revelado de forma clara por el papel único que jugó el grupo de *rock* Top Lista Nadrealista (La lista *top* de los surrealistas) durante la guerra de Bosnia en la ciudad sitiada de Sarajevo: sus interpretaciones irónicas —que, en medio de la guerra y el hambre, satirizaban la condición de los habitantes de Sarajevo— adquirieron un *status* de culto no sólo en la contracultura, sino también entre los ciudadanos de Sarajevo en general (el grupo aparecía semanalmente en televisión durante toda la guerra y era muy famoso). En lugar de lamentarse del destino trágico de los bosnios, movilizaban todos los clichés sobre los «estúpidos bosnios» que eran tópicos en Yugoslavia, identificándose plenamente con ellos. Lo interesante del caso es la forma en la que la verdadera solidaridad pasa por el enfrentamiento directo con las fantasías racistas obscenas que circulaban en el espacio simbólico de Bosnia, a través de la identificación lúdica con ellas y no de la negación de estas obscenidades porque no representan al pueblo «como es en

realidad».

Esto quiere decir que la dialéctica de la semejanza y lo Real no puede reducirse al hecho elemental básico de que la virtualización de nuestras vidas cotidianas, la experiencia de que estamos viviendo cada vez más en un universo construido artificialmente, da origen a una irresistible urgencia de «retorno a lo Real», de recuperar un asidero firme en una «realidad real». Lo Real que vuelve tiene el *status* de otra apariencia: *precisamente porque es real, es decir, a causa de su carácter traumático/excesivo, somos incapaces de integrarlo en (lo que experimentamos como) nuestra realidad y, por lo tanto, nos vemos obligados a experimentarlo como una aparición de pesadilla*. Ésta es la naturaleza de la imagen atractiva del derrumbe del World Trade Center: una imagen, una apariencia, un «efecto», que al mismo tiempo nos entregaba la «cosa misma». Este «efecto de lo Real» no es lo mismo que Roland Barthes, en la década de 1960, llamaba *l'effet du rèel*: es más bien su contrario: *l'effet du irrèel*. Es decir, en contraste con el barthesiano *effet du rèel*, en el que el texto nos hace aceptar un producto ficticio como «real», aquí, lo Real mismo, para poder ser soportado, tiene que ser percibido como un espectro irreal de pesadilla. Normalmente, decimos que no tenemos que confundir la ficción con la realidad (recordemos la idea común posmoderna según la cual la «realidad» es un producto del discurso, una ficción simbólica que percibimos de forma errónea como una realidad autónoma substancial). La lección del psicoanálisis es en este caso la opuesta: *no tenemos que confundir la realidad con la ficción*: deberíamos ser capaces de distinguir, en lo que experimentamos como ficción, el núcleo duro de lo Real que sólo somos capaces de soportar si lo convertimos en ficción. En resumen, deberíamos distinguir qué parte de la realidad es «transfuncionalizada» a través de la fantasía de forma que, aunque es parte de la realidad, es percibida como una ficción. Mucho más difícil que denunciar/desenmascarar (lo que parece) la realidad como una ficción es reconocer la parte de ficción en la realidad «real». (Esto, por supuesto, nos lleva de vuelta a la vieja idea lacaniana según la cual, mientras que los animales pueden engañar presentando lo falso como verdadero, sólo los hombres (seres que habitan el espacio simbólico) pueden engañar presentando lo verdadero como falso). Y esta idea nos permite también volver al ejemplo de los *cutters*: si el verdadero contrario de lo Real es la realidad, ¿no podríamos considerar que de lo que están escapando cuando se cortan a sí mismos no es meramente de la sensación de irrealidad, de la virtualidad artificial de nuestro mundo vital, sino de lo Real mismo que explota bajo la forma de alucinaciones incontroladas que comienzan a hechizarnos cuando perdemos nuestro anclaje en la realidad?

La pianista de Michael Hanecke (Francia-Austria, 2001) nos ayuda a resolver el dilema. La película, basada en una novela corta de Elfriede Jelinek, narra la historia de amor apasionada pero perversa entre un joven pianista y su profesora (interpretada soberbiamente por Isabelle Huppert): parte del viejo cliché, de la Viena *fin-de-siècle*, de una joven de buena familia reprimida sexualmente que se enamora de forma

apasionada de su profesor de piano. Hoy en día, sin embargo, cien años más tarde, se ha invertido algo más que los papeles de género: en nuestros tiempos permisivos, la historia tiene que adoptar un tono perverso. Las cosas dan un giro fatal y comienzan a deslizarse hacia su inexorable final trágico (el suicidio de la profesora) en un momento preciso: cuando, en respuesta a los apasionados avances sexuales del joven, la profesora «reprimida» se abre violentamente a él y le escribe una carta con una lista detallada de sus exigencias (básicamente, un escenario de actuaciones masoquistas: él debería atarla, obligarla a lamerle el ano, abofetearla e incluso golpearla, etc). Es crucial que estas exigencias estén *escritas*: la profesora pone en el papel aquello que es demasiado traumático para decirlo directamente, sus fantasías más íntimas.

El modo en el que ambos se enfrentan —él con sus estallidos apasionados de afecto y ella con su distancia fría y desapasionada— no debería engañarnos: es ella la que de hecho se abre, confiándole a él sus fantasías, mientras que él se limita a jugar un juego superficial de seducción. No resulta extraño que él se aterrorice cuando ella se abre: la expresión directa de sus fantasías la cambia por completo de *status* ante sus ojos, transformando un amor fascinante en una realidad repulsiva que no es capaz de soportar. Poco después, sin embargo, comienza a sentirse atraído por este escenario fantasmático, queda atrapado en su *jouissance* excesiva y, primero, trata de devolverle su mensaje haciendo realidad sus fantasías (la golpea hasta que empieza a sangrar, la patea de forma violenta); cuando ella se derrumba, aterrorizada de la realización de su propia fantasía, él pasa a la acción y le hace el amor para sellar su victoria sobre ella. El acto sexual que sigue es, en su casi insoportable dolor, el mejor ejemplo de la frase de Lacan *il n'y a pas de rapport sexuel*: aunque el acto se realiza de verdad, carece —al menos para ella— de su soporte fantasmático y se transforma así en una experiencia asquerosa que la deja completamente fría, empujándola al suicidio. Sería completamente erróneo interpretar el hecho de que exponga sus fantasías como una formación defensiva contra el acto sexual en sí, como una expresión de su incapacidad para dejarse llevar y disfrutar: al contrario, la fantasía expresada constituye el núcleo de su ser, lo que «en ella es más que ella misma», y lo que es una formación defensiva contra la amenaza encarnada en la fantasía es, en efecto, el acto sexual.

En su seminario inédito sobre la ansiedad (1962-1963), Lacan especifica que el verdadero propósito del masoquista no es generar la *jouissance* del Otro, sino su ansiedad. Es decir: aunque el masoquista se somete a la tortura del Otro, aunque quiere servirlo, es él quien define las reglas de la servidumbre; en consecuencia, mientras parece ofrecerse como instrumento de la *jouissance* del Otro, expresa de hecho su deseo al Otro y crea así la ansiedad del Otro: para Lacan, el verdadero objeto de la ansiedad es precisamente la (excesiva) proximidad del deseo del Otro. Ésta es la economía libidinal de la escena de *La pianista* en la que la protagonista le presenta a su seductor un programa masoquista detallado de cómo debería

maltratarla: lo que a él le repugna es el desvelamiento total del deseo de ella. (¿No ilustra también esto a la perfección la dolorosa escena de *El club de la lucha*, de David Fincher, en la que Edward Norton se golpea a sí mismo frente a su jefe? En vez de hacer que su jefe disfrute, el espectáculo provoca obviamente su ansiedad).

Por esta razón, la verdadera opción respecto de los traumas históricos no es la que se da entre recordarlos y olvidarlos: los traumas que no estamos preparados para recordar nos hechizan de un modo más poderoso. Deberíamos, por lo tanto, aceptar la paradoja de que, para olvidar de verdad un acontecimiento, debemos primero hacer acopio de fuerzas para recordarlo de forma adecuada. Para comprender esta paradoja, debemos tener en cuenta que lo opuesto a la *existencia* no es la no existencia, sino la *insistencia*: lo que no existe, continúa insistiendo, tendiendo a la existencia (el primero en articular esta oposición fue, por supuesto, Schelling cuando en su *Tratado sobre la libertad humana*, introdujo la distinción entre existencia y el fundamento de la existencia). Cuando perdemos una oportunidad ética crucial, y no logramos hacer ese gesto que «lo cambiaría todo», la propia no existencia de *lo que debería haber hecho* me atrapa para siempre: aunque lo que no he hecho no existe, su espectro sigue insistiendo. En una sobresaliente lectura de las «Tesis sobre Filosofía de la Historia» de Walter Benjamin, Eric Santner elabora el concepto de Benjamin de que una intervención revolucionaria actual repite/redime los intentos pasados fallidos: los «síntomas» —huellas del pasado que son redimidas de forma retroactiva a través del «milagro» de la intervención revolucionaria— «no son acciones olvidadas, sino fracasos olvidados a la hora de actuar, fracasos a la hora de suspender la fuerza del lazo social que inhibe actos solidarios con los “otros” de la sociedad»:

> Los síntomas registran no sólo los intentos revolucionarios fallidos del pasado, sino de forma más modesta los *fracasos a la hora de responder* a la llamada a la acción o incluso a la empatía con aquéllos cuyo sufrimiento pertenece en cierto sentido a la forma de vida de la que uno es parte. Ocupan el lugar de algo que está ahí, que insiste en nuestras vidas, aunque nunca haya adquirido consistencia ontológica. Los síntomas son en cierto modo los archivos virtuales de vacíos —o, tal vez, sea mejor decir de defensas contra vacíos— que persisten en la experiencia histórica[11].

Santner especifica cómo esos síntomas pueden también tomar la forma de interrupciones de la vida social «normal», como participaciones en rituales obscenos de la ideología dominante. ¿No podría considerarse la infame *Kristallnacht* de 1938 —los a medias espontáneos y a medias organizados estallidos de ataques violentos contra los hogares y tiendas judíos, las sinagogas y contra los propios judíos— como el carnaval bajtiniano por antonomasia? Deberíamos leer la *Kristallnacht* precisamente como un «síntoma»: la rabia furiosa de semejantes estallidos de violencia constituye un síntoma: una formación defensiva que cubre el vacío del

fracaso de una intervención efectiva en la crisis social. En otras palabras, la misma rabia de los pogromos antisemitas es una prueba a contrario de la posibilidad de una verdadera revolución proletaria: su energía excesiva sólo puede leerse como reacción al conocimiento («inconsciente») de la oportunidad revolucionaria perdida. Y ¿no es la razón última de la *Ostalgie* (la nostalgia del pasado comunista) entre muchos intelectuales (e incluso «gente corriente») de la extinta República Democrática Alemana también una añoranza no tanto del pasado comunista, de lo que de hecho ocurrió bajo el comunismo, sino, por el contrario, de lo que *podría haber ocurrido* allí, de la oportunidad perdida de otra Alemania? En consecuencia, ¿no son los estallidos poscomunistas de violencia neonazi una prueba negativa de la presencia de esas posibilidades emancipatorias, un estallido sintomático de rabia que desvela una conciencia de las oportunidades perdidas? No deberíamos tener miedo de establecer un paralelismo con la vida psíquica individual: del mismo modo que la conciencia de una oportunidad «privada» fallida (por ejemplo, la oportunidad de comprometerse en una relación amorosa satisfactoria) a menudo deja sus huellas bajo la forma de ansiedades «irracionales», dolores de cabeza y ataques de rabia, el vacío de una oportunidad revolucionaria fallida puede explotar en ataques «irracionales» de violencia destructiva…

¿Tenemos, por lo tanto, que rechazar la pasión por lo Real en cuanto tal? Desde luego que no, en la medida en que una vez que lo hacemos la única actitud que nos queda es la de negarnos a ir hasta el final, la de «mantener las apariencias». El problema con «la pasión por lo Real» del siglo XX no fue que fuera una pasión por lo Real, sino que fue una pasión falsa cuya búsqueda despiadada de lo Real que se esconde tras las apariencias era *la última estratagema para impedir un enfrentamiento con lo Real*. ¿Cómo? Comencemos por la tensión existente entre lo universal y lo particular en el uso del término «especial»: cuando decimos «¡Tengo una financiación especial!», lo que queremos decir es que se trata de una financiación ilegal o, cuando menos, secreta, no simplemente una porción especial de la financiación pública; cuando un compañero sexual dice «¿Quieres algo especial?» se refiere a prácticas no habituales o «pervertidas»; cuando un policía o un periodista habla de «medidas especiales en el interrogatorio», está hablando de torturas o de otras presiones ilegales parecidas. (¿No se llamaban *Sonderkommando*, comando especial, las unidades que en los campos de concentración nazis eran apartadas del resto y se utilizaban en el terrible ejercicio de matar y quemar a millares de personas, así como de amontonar sus cuerpos?). En Cuba, el periodo difícil que siguió a la desintegración de la Europa del Este comunista recibe también el nombre de «periodo especial».

En la misma línea, deberíamos celebrar el genio de Walter Benjamin que brilla ya desde el título de una obra temprana: *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano en particular*. De lo que se trata aquí no es de que el lenguaje humano sea una especie del lenguaje universal «como tal» que también incluye a otras especies

(¿el lenguaje de los dioses o los ángeles?, ¿el lenguaje de los animales?, ¿el lenguaje de otros seres inteligentes que viven en el espacio exterior?, ¿el lenguaje de los ordenadores?, ¿el lenguaje del ADN?): no hay otro lenguaje realmente existente aparte del lenguaje humano, pero para entender este lenguaje «particular» tenemos que introducir una diferencia mínima y concebirla en términos de la brecha que lo separa del lenguaje «en cuanto tal» (la pura estructura del lenguaje carente de la marca de la finitud humana, de las pasiones eróticas y de la mortalidad, de las luchas por el dominio y de la obscenidad del poder). Esta lección benjaminiana es la que Habermas pasa por alto: lo que hace Habermas es precisamente lo que *no* hay que hacer: sitúa el «lenguaje en general» ideal (los universales pragmáticos) *directamente* como la norma del lenguaje realmente existente. De modo que, en la línea del título de Benjamin, deberíamos describir la constelación básica de las leyes sociales como la de «La ley en general y su obsceno sustrato del superego en particular»…

¿Cómo se aplica esto al análisis social? Cojamos el análisis que Freud hace del caso del hombre de las ratas[12]. La madre del hombre de las ratas tenía un *status* social más alto que su padre, y éste tenía cierta tendencia al lenguaje soez y una herencia de deudas sin pagar. Además, el hombre de las ratas descubrió que no mucho antes de conocer a su madre su padre había pretendido a una mujer atractiva, pero sin dinero, a la que había abandonado para casarse con una mujer rica. El plan de su madre de casarlo con una familia rica lo puso en la misma situación en la que había estado su padre: la elección entre la mujer pobre a la que amaba y el más prometedor, desde el punto de vista material, matrimonio arreglado para él por su madre. Es dentro de estas coordenadas donde deberíamos situar la fantasía de la tortura de las ratas (la víctima es atada a un tarro que contiene ratas hambrientas; el tarro esta situado bajo el culo de la víctima de modo que las ratas se abren camino a través de su ano): esta historia se la contaron al hombre de las ratas durante el servicio militar. Él quería demostrar a sus superiores que la gente como él (de buena familia) podía soportar los rigores de la vida militar como cualquier soldado endurecido de origen más humilde. En este sentido, el hombre de las ratas quería unir los dos polos de la riqueza y la pobreza, del *status* social más alto y del más bajo, que dividían su historia familiar. El cruel capitán de su unidad defendía de forma entusiasta la práctica del castigo corporal y cuando el hombre de las ratas se opuso a él de forma enérgica, el capitán le describió la tortura de las ratas. No se trata sólo de que la multiplicidad de vínculos que fundamentan el poder terriblemente fascinante de la fantasía de la tortura de las ratas se sostenga por el tejido de asociaciones significativas (*Rat*, consejo; *Ratte*, rata; *Rate*, los intereses que hay que pagar; *heiraten*, casarse; *Spielraten*, nombre en argot con el que se conoce a los jugadores compulsivos…). Lo que parece crucial es el hecho —rara vez mencionado, si es que lo ha sido en alguna ocasión, por los numerosos intérpretes— de que la elección a la que se enfrentan tanto el padre como el hijo tiene que ver con el *antagonismo de clase*: ambos tratan de superar la división de clases reconciliando sus dos polos; su

historia es la de un chico de origen humilde que se casa con una familia rica, pero aún así conserva su actitud de clase baja. La figura del cruel capitán interviene en el punto preciso: su zafia obscenidad anula la idea de reconciliación de clases, invocando las crueles prácticas corporales que sostienen la autoridad social. ¿No sería posible leer esta figura del capitán cruel como una figura fascista vinculada al ejercicio obsceno del poder brutal, como el matón fascista que desprecia al blando liberal, consciente de que está haciendo el trabajo sucio por él?

Apocalypse Now Redux (2000), la nueva versión más larga que Francis Ford Coppola ha hecho de su película *Apocalypse Now*, escenifica las coordenadas del exceso estructural del poder estatal de la forma más precisa posible. ¿No es significativo que en la figura de Kurtz, el «padre primordial» freudiano —el obsceno padre-placer que no se subordina a ninguna ley simbólica, el Amo total que se atreve a enfrentarse a lo Real o al placer aterrador cara a cara— se presente no como el recuerdo de algún bárbaro pasado, sino como el resultado necesario del propio poder occidental moderno? Kurtz había sido un soldado perfecto y como tal, a través de su sobreidentificación con el sistema de poder militar, acaba convirtiéndose en un exceso que el propio sistema debe eliminar. El horizonte último de *Apocalypse Now* es esta idea de que el poder genera sus propios excesos, que tiene que aniquilar en una operación que se ve obligada a imitar lo que combate (la misión de Willard de matar a Kurtz no existe oficialmente, «nunca ha sucedido», como indica el general que informa a Willard). Entramos así en el dominio de las operaciones secretas, de lo que el poder hace sin admitirlo. ¿No sucede lo mismo con las figuras presentadas hoy en día por los medios de comunicación como encarnaciones del Mal radical? ¿No es la verdad que se oculta el hecho de que Bin Laden y los talibán emergieron como parte del movimiento de guerrillas antisoviéticas apoyado por la CIA en Afganistán, y que Noriega, en Panamá, era un exagente de la CIA? ¿No está Estados Unidos combatiendo en todos estos casos contra sus excesos? ¿Y no es cierto que lo mismo pasó con el fascismo? El Occidente liberal tuvo que unir sus fuerzas con el comunismo para destruir su propio vástago excesivo. (En la misma línea, me siento tentado de sugerir que una verdadera versión subversiva de *Apocalypse Now* habría sido la de repetir la fórmula de la coalición antifascista y que Willard hubiera propuesto un pacto al Vietcong para destruir a Kurtz). Lo que queda fuera del horizonte de *Apocalypse Now* es la perspectiva de una acción política colectiva que *rompa* este círculo vicioso del sistema que genera su exceso superegoico y se ve obligado a aniquilarlo: una violencia revolucionaria que no resida en la obscenidad del superego. Este acto «imposible» es el que tiene lugar en todo auténtico acto revolucionario.

En el lado opuesto del espectro político, la escena cinematográfica arquetípica de Eisenstein que expresa la orgía exuberante de la violencia destructiva revolucionaria (lo que el propio Eisenstein llamaba «la verdadera bacanal de la destrucción») pertenece al mismo tipo: cuando en *Octubre* los revolucionarios victoriosos entran en

las bodegas del Palacio de Invierno, se entregan a una orgía extática de destrucción, en la que acaban con miles de botellas de vino caro; en *La llanura de Bezhin*, los pioneros de la aldea fuerzan la entrada de la iglesia y la desacralizan, robando sus reliquias, disputándose un icono, probándose sacrílegamente las vestiduras religiosas, riéndose heréticamente en el santuario… En esta suspensión de la actividad orientada instrumentalmente encontramos, en efecto, una especie de «gasto excesivo» batailleano; el deseo pacato de privar a la revolución de sus excesos es simplemente un deseo de tener una revolución sin revolución.

Esta escena debería oponerse a lo que Eisenstein hace en la aterradora escena final de la segunda parte de *Iván el Terrible*: la orgía carnavalesca que tiene lugar ocupa el lugar fantasmático bajtiniano en el que las relaciones de poder «normales» se invierten, en el que el zar es esclavo del idiota al que proclama nuevo zar. En una mezcla extraña de musical de Hollywood y teatro japonés, el coro de los infames *oprichniki* (el ejército privado de Iván, que ha hecho el trabajo sucio por él, liquidando a sus enemigos sin piedad) baila y canta una canción obscena que celebra el hacha que corta la cabeza de los enemigos de Iván. La canción describe primero un grupo de boyardos que comen una comida copiosa: «los dorados cálices pasan de mano en mano». El coro pregunta entonces con placentera expectación nerviosa: «Sigue, sigue. ¿Qué pasa entonces? Vamos, ¡cuéntanos más!». Y el *oprichnik* solista, dando un paso adelante y silbando, grita: «¡Un golpe de hacha!». Éste es el lugar obsceno en el que la diversión del musical se encuentra con la liquidación política. Y, si tenemos en cuenta que la película fue dirigida en 1944, ¿no se confirma con ella el carácter carnavalesco de las purgas estalinistas? Ésta es la verdadera grandeza de Eisenstein: que detectó (y reflejó) la desviación fundamental de la violencia política, de los estallidos «leninistas» liberadores de energía destructiva al obsceno lado oscuro de la ley «estalinista».

La propia Iglesia católica depende de (al menos) dos niveles de leyes obscenas no escritas. En primer lugar, por supuesto, está el infame Opus Dei, la propia «mafia blanca» de la Iglesia, la organización (semi)secreta que, de algún modo, encarna la pura ley más allá de cualquier legalidad positiva: su regla suprema es la obediencia incondicional al Papa y una determinación despiadada de trabajar para la Iglesia, al lado de la cual todas las demás reglas son (potencialmente) suspendidas. Por lo general, sus miembros, cuya tarea es penetrar en los principales círculos políticos y financieros, mantienen su pertenencia al Opus Dei en secreto. Como tales, son en efecto *opus dei*, obra de Dios, es decir, adoptan la posición perversa de un instrumento directo de la voluntad del gran Otro. Luego están los numerosos casos de abuso sexual de los niños por parte de los sacerdotes (estos casos se extienden desde Austria e Italia a Irlanda y Estados Unidos de forma tan amplia, que de hecho podemos hablar de una «contracultura» articulada dentro de la Iglesia, con su propio conjunto de reglas ocultas). Y hay una interconexión entre estos dos niveles en la medida en que el Opus Dei interviene habitualmente cubriendo los escándalos que

afectan a sacerdotes. De forma incidental, la reacción de la Iglesia a los escándalos sexuales demuestra también cómo percibe su papel; la Iglesia insiste en que estos casos, aun siendo deplorables, son un problema interno, y muestra una gran reticencia a colaborar con la policía en sus investigaciones. Y, de hecho, en cierto sentido, es verdad: los abusos a los niños *son* el problema interno de la Iglesia, es decir, un producto inherente a su misma organización simbólica institucional, no sólo una serie de casos criminales particulares relativos a individuos que casualmente son sacerdotes. En consecuencia, la respuesta a esta renuencia no debería ser sólo dejar claro que estamos enfrentándonos a casos criminales, y que si la Iglesia no colabora plenamente en la investigación, es cómplice del delito; además, la Iglesia como tal, como institución, debería ser investigada por la forma en la que sistemáticamente crea confusión respecto a estos crímenes. Ésta es también la razón por la que no podemos explicar los escándalos sexuales en los que están implicados sacerdotes como una manipulación de quienes se oponen al celibato, que quieren así demostrar que, si las necesidades de los sacerdotes no encuentran un salida legítima, explotarán de formas patológicas: permitir que los sacerdotes católicos se casen no arreglará nada: los curas no harían su trabajo sin acosar a los niños porque la pedofilia es generada por la Iglesia católica como «transgresión inherente», como su obsceno suplemento secreto.

El verdadero núcleo de la «pasión por lo Real» es esta identificación con —este gesto heroico de plena asunción— el lado oculto sucio y obsceno del poder: la actitud heroica del «alguien tiene que hacer el trabajo sucio, ¡hagámoslo!», una especie de imagen especular invertida del Alma Bella que se niega a reconocerse en los resultados de sus acciones. Encontramos esta idea también en la admiración derechista por la celebración de héroes capaces de hacer el necesario trabajo sucio: es fácil hacer algo noble por el propio país, incluso sacrificarse por él; mucho más difícil resulta cometer un crimen por él… Hitler sabía muy bien cómo jugar este doble juego a propósito del Holocausto, utilizando a Himmler para pronunciar el «sucio secreto». En su discurso a los dirigentes de las SS en Posen el 4 de octubre de 1943, Himmler habló de forma bastante abierta sobre los asesinatos masivos de judíos como una «página gloriosa de nuestra historia, una página que nunca ha sido escrita y que nunca podrá ser escrita»; incluye de forma explícita el asesinato de mujeres y niños:

> Hemos afrontado la cuestión de qué debemos hacer con las mujeres y los niños. He decidido encontrar también aquí una solución completamente clara. No me justificaría a mí mismo si exterminase a los hombres —es decir, si los matase o hiciese que los mataran— y permitiese que sus vengadores en la forma de niños creciesen para enfrentarse a nuestros hijos y nuestros nietos. Debe tomarse esta decisión difícil para que este pueblo desaparezca de la tierra[13].

Al día siguiente, los dirigentes de las SS recibieron la orden de reunirse con el propio Hitler para hablar del estado de la guerra; en esta reunión, Hitler no mencionó directamente la Solución Final. Bastaron referencias oblicuas a los dirigentes de las SS y a su complicidad compartida: «Todo el pueblo alemán sabe que es un asunto que atañe a su propia existencia. Se han quemado los puentes detrás de él. Sólo queda el camino hacia adelante»[14]. E, idealmente, es siguiendo esta línea como podemos oponer la pasión por lo Real «reaccionaria» y «progresista»: mientras que la «reaccionaria» es la aceptación del obsceno lado oculto de la ley, la «progresista» es la confrontación con lo Real del antagonismo negado por la «pasión por la purificación», que —en ambas versiones, la derechista y la izquierdista— asume que lo Real se alcanza a través de la destrucción del elemento excesivo que introduce el antagonismo. Aquí, debemos abandonar las metáforas habituales de lo Real como la Cosa aterradora a la que es imposible enfrentarse cara a cara, como lo Real último que se esconde tras las capas de Velos simbólicos y/o imaginarios: la idea de que, tras las apariencias engañosas, reside oculta una Cosa Real demasiado aterradora como para que la miremos directamente es la última de las apariencias. Esta Cosa Real es un espectro fantasmático cuya presencia garantiza la consistencia de nuestro edificio simbólico, permitiéndonos así evitar la confrontación con su inconsistencia constitutiva («antagonismo»). Cojamos la ideología nazi: el judío como su Real es un espectro evocado para ocultar el antagonismo social, es decir, la figura del judío nos permite percibir la totalidad social como un todo orgánico. ¿No sucede lo mismo con la figura de la Cosa-Mujer inaccesible en el machismo? ¿No es ella también el espectro último que permite a los hombres evitar el callejón sin salida constitutivo de las relaciones sexuales?

Aquí es donde se debería introducir la noción de *homo sacer* desarrollada recientemente por Giorgio Agamben[15]: la distinción entre aquellos que están incluidos en el orden legal y el *Homo sacer* no es meramente horizontal, no es una distinción entre dos grupos de gente, sino cada vez más una distinción «vertical» entre dos modos (superpuestos) de cómo se puede tratar a la misma gente. En resumen, en el nivel de la ley, somos tratados como ciudadanos, sujetos legales, mientras que en el nivel de su obsceno suplemento superegoico, de esta ley vacía e incondicional, somos tratados como *Homo sacer*. Quizá, entonces, el mejor lema para el análisis contemporáneo de la ideología sea esta frase citada por Freud al principio de *La interpretación de los sueños: Acheronta movebo*: si no puedes cambiar el conjunto explícito de las reglas ideológicas, puedes tratar de cambiar el conjunto subyacente de reglas obscenas no escritas.

II. Reapropiaciones: la lección del mulá Omar

Nuestra reacción preliminar fue la de pensar que el demoledor impacto de los atentados del 11 de septiembre podía explicarse únicamente en el contexto de la frontera que hoy separa al Primer Mundo digitalizado del «desierto de lo Real» del Tercer Mundo. Es la conciencia de habitar un universo artificialmente aislado lo que genera en nosotros la idea de que algún siniestro agente amenaza constantemente con destruirnos por completo. Desde esta perspectiva paranoica, los terroristas se convierten en una abstracta agencia irracional; abstracta en el sentido hegeliano de substraída de la red socio-ideológica concreta que la ha originado. Cualquier explicación que evoque circunstancias sociales concretas es rechazada como una justificación encubierta del terror, y cualquier entidad particular es evocada únicamente de un modo negativo: los terroristas traicionan el auténtico espíritu del islam, no expresan los intereses y aspiraciones de las masas árabes pobres… En los días que siguieron al 11 de septiembre, los medios de comunicación informaron de que no sólo las traducciones al inglés del Corán se habían convertido de pronto en *best-sellers*, sino también los libros sobre el islam y la cultura árabe en general. La gente quería entender qué es el islam, y podemos suponer sin riesgo a equivocarnos que la amplia mayoría de los que querían entender el islam no eran racistas antiárabes, sino personas que ansiaban dar una oportunidad al islam, que querían tantearlo, experimentarlo desde dentro y, por lo tanto, redimirlo; su deseo era el de convencerse a sí mismos de que el islam es una gran fuerza espiritual a la que no se puede culpar de los crímenes terroristas. A pesar de lo amistosa que pueda resultar esta actitud (y ¿qué puede ser más éticamente atrayente que, en plena confrontación violenta, tratar de introducirse en la mente del enemigo para poder relativizar de este modo el propio punto de vista?), sigue siendo un gesto de mistificación ideológica *par excellence*: sondear tradiciones culturales diferentes *no* es precisamente el mejor modo de comprender las dinámicas políticas que condujeron a los atentados del 11 de septiembre. ¿No representa el hecho de que los dirigentes occidentales, desde Bush hasta Netanyahu y Sharon, repitan como un mantra que el islam es una gran religión que nada tiene que ver con los horribles crímenes cometidos en su nombre un claro signo de que hay algo que no encaja en esta alabanza? Cuando en octubre de 2001, el primer ministro italiano Silvio Berlusconi cometió su célebre desliz al afirmar, para la satisfacción de los liberales occidentales, que los derechos humanos y las libertades que emanan de la tradición cristiana eran claramente superiores al islam, su postura, en cierto modo, resultaba más pertinente que la de respeto liberal, evidentemente paternalista, hacia la profundidad espiritual del Otro esgrimida por otros dirigentes.

Recientemente, comentarios tales como «El final de la edad de la ironía» han proliferado en nuestros medios de comunicación; en ellos, se intenta popularizar la idea de que los tiempos en los que prevalecía un posmoderno sentido móvil deconstructivo han tocado a su fin. Ahora, una vez más, necesitamos compromisos

firmes y sin ambigüedades. Desgraciadamente, el propio Jürgen Habermas (en su discurso de agradecimiento por el galardón concedido por los editores alemanes en octubre de 2001) se sumó a este coro enfatizando que el periodo del relativismo posmoderno había concluido. (Si algo han puesto de manifiesto los acontecimientos del 11 de septiembre es la impotencia de la ética de Habermas; ¿podemos hablar de «comunicación distorsionada» entre los musulmanes y el Occidente liberal?). En la misma línea, comentaristas de derechas como George Will no han tardado tampoco en proclamar el final de las «vacaciones de la historia» estadounidenses; el impacto de la realidad haciendo pedazos la aislada torre que acoge la actitud tolerante liberal y el predominio de la textualidad propio de los Estudios culturales. En adelante, nos vemos impelidos a contraatacar, a vérnoslas con enemigos reales en el mundo real… Sin embargo, *¿a quién* tenemos que enfrentarnos? Cualquiera que sea la respuesta, nunca alcanzará el objetivo correcto proporcionándonos una satisfacción plena. El ridículo que ha hecho Estados Unidos atacando Afganistán ha dado buena cuenta de ello; si la mayor potencia del mundo bombardea uno de los países más pobres, donde los campesinos, en estériles colinas, apenas logran subsistir, ¿no es ésta la mayor muestra de impotencia? Por otro lado, Afganistán es un objetivo ideal: un país reducido a escombros, carente de infraestructura, repetidamente destruido por la guerra a lo largo de las dos últimas décadas… No podemos sino concluir que la elección de Afganistán también estuvo determinada por consideraciones económicas; ¿qué mejor procedimiento que dirigir la propia ira hacia un país que a nadie importa y donde no hay nada que destruir? Desgraciadamente, la elección de Afganistán no hace sino evocar la anécdota de un hombre loco que busca una llave perdida bajo una farola, al preguntarle por qué la busca ahí si la ha extraviado en una esquina oscura, éste responde: «¡es más fácil buscarla bajo la luz directa!». ¿Qué puede ser más irónico que el hecho de que incluso antes del bombardeo de Estados Unidos, Kabul tuviera ya el mismo aspecto que el centro de Manhattan tras el 11 de septiembre? La «guerra contra el terrorismo» funciona, por lo tanto, como un acto cuya verdadera finalidad es sosegarnos ante la certera convicción falsa de que nada ha cambiado realmente.

Ya es un cliché periodístico que en la actualidad está emergiendo una nueva forma de guerra: una guerra de alta tecnología en la que los bombardeos de precisión y demás hacen el trabajo sin la necesidad de una intervención directa por parte de las fuerzas de tierra (en caso de que fuera necesario, este trabajo se hará recaer en las «fuerzas locales»). Las viejas nociones del combate cara a cara, el coraje, etc. se están tornando obsoletas. Cabe advertir la homología estructural entre este nuevo régimen de guerra-a-distancia, en el que el «soldado» (un experto informático) presiona botones a cientos de millas de distancia, y las decisiones tomadas por cuerpos de gestión que afectan a millones de personas (los especialistas del FMI que dictan las condiciones que ha de cumplir un país del Tercer Mundo para poder obtener ayuda financiera; las regulaciones de la OMC; los comités directivos de las

corporaciones que deciden «reestructuraciones» necesarias). En ambos casos, la abstracción se inscribe en una situación extremadamente «real»; las decisiones afectarán a miles de personas, causando en algunos casos terribles estragos y destrucción. No obstante, el vínculo entre estas decisiones «estructurales» y la dolorosa realidad que experimentan millones de personas se ha quebrado; los «especialistas» que toman las decisiones son incapaces de imaginar las consecuencias que éstas tienen, ya que sus efectos se miden en términos abstractos (un país puede estar financieramente sano aunque ascienda a millones el número de personas que mueren de hambre).

El «terrorismo» de hoy es simplemente el contrapunto de este régimen de guerra. La auténtica amenaza que nos llega de lejos consiste en más actos de terror masivo, en comparación con los cuales nuestro recuerdo de la caída del World Trade Center empalidecerá; estos actos son menos espectaculares, pero mucho más horripilantes. ¿Qué podemos decir de la guerra bacteriológica, del uso de gas letal, de las perspectivas del terrorismo de ADN (venenos que se están desarrollando y que afectarán únicamente a los que compartan determinado genoma)? A diferencia de Marx, que se apoyó en la idea del fetiche como un objeto sólido cuya presencia estable ofusca su mediación social, deberíamos afirmar que el fetichismo alcanza su cima justamente cuando el propio fetiche se «desmaterializa», convirtiéndose en una fluida y virtual entidad «inmaterial»; el fetichismo monetario culminará en el tránsito a su expresión electrónica, cuando los últimos trazos de su materialidad hayan desaparecido. Únicamente cuando haya alcanzado este estadio asumirá la forma de una presencia espectral indestructible; te debo un millón de dólares y no importa cuántos billetes materiales queme, te seguiré debiendo un millón de dólares; la deuda está inscrita en algún lugar del espacio digital electrónico… ¿No se podría decir lo mismo del régimen de guerra? Lejos de apuntar al régimen de guerra del siglo XXI, el estallido y derrumbe de las torres del World Trade Center en septiembre de 2001 fueron, más bien, el último alarido espectacular del régimen de guerra del siglo XX. Lo que nos espera en adelante es algo mucho más inquietante: el espectro de una guerra «inmaterial» en la que el ataque es invisible; virus, venenos que pueden estar en cualquier sitio y en ninguno. En el ámbito de la realidad material visible, no sucede nada, no se producen grandes explosiones; y, aun así, el universo conocido comienza a desmoronarse, la vida se desintegra.

Estamos entrando en una nueva era de régimen de guerra paranoico en el que la mayor tarea será identificar al enemigo y sus armas. En este régimen de guerra, los agentes asumen sus acciones de forma cada vez menos pública; los «terroristas» no sólo se sienten cada vez menos proclives a reivindicar su responsabilidad en la comisión de sus acciones (incluso la conocida al-Qaeda no declaró explícitamente su responsabilidad en los atentados del 11 de septiembre, eso por no mencionar el misterio en torno a los orígenes de las cartas con ántrax); las propias acciones de los Estados «antiterroristas» se difuminan tras un velo de misterio; todo esto constituye

un terreno fértil ideal para las teorías de la conspiración y la paranoia social generalizada.

¿Y no es el anverso de esta omnipresencia paranoica de la guerra invisible su desubstancialización? Del mismo modo en que bebemos cerveza sin alcohol o café sin cafeína, nos vemos ahora privados de la substancia de la guerra; una guerra virtual que se libra tras las pantallas de los ordenadores, una guerra que sus participantes experimentan como un videojuego, una guerra sin bajas (al menos, en nuestro bando). Con la expansión del pánico provocado por la amenaza del ántrax en octubre de 2001, Occidente saboreó por primera vez este régimen de guerra «invisible» —un aspecto que deberíamos recordar en todo momento— en el que nosotros, ciudadanos comunes, dependimos totalmente de las autoridades para obtener información sobre lo que estaba sucediendo: no oímos ni vimos nada; todo lo que sabemos proviene de los medios de comunicación oficiales. De modo que nos hallamos ante una superpotencia que está bombardeando un desolado país desértico y que, simultáneamente, es rehén de bacterias invisibles; éstas, y no las explosiones del World Trade Center, son las primeras imágenes del régimen de guerra del siglo XXI. En lugar de optar por un rápido golpe de mano, deberíamos hacer frente a algunas cuestiones difíciles de resolver: ¿qué significará la «guerra» en el siglo XXI? ¿Quiénes serán «ellos» si, como parece evidente, no son ni Estados ni bandas criminales? Aquí, no puedo resistir la tentación de evocar la oposición freudiana entre la Ley pública y su obsceno doble superego. En la misma línea, ¿no son las «organizaciones terroristas internacionales» el siniestro doble de las grandes corporaciones multinacionales, la última máquina rizomática, omnipresente, a pesar de carecer de una base territorial clara? ¿No son la forma en la que el «fundamentalismo» religioso y/o nacionalista se ajusta al capitalismo global? ¿No encarnan la última contradicción, con su particular/exclusivo contenido y su dinámico funcionamiento global?

Una emblemática película serbia (pos)yugoslava, *Pretty Village, Pretty Frame* (Srdjan Dragojevic, 1996), prefigura de algún modo este giro en la figura del Enemigo[16]. La historia tiene lugar durante el primer invierno de la guerra de Bosnia, cuando un grupo de combate del ejército serbio se ve atrapado por soldados bosnios en un túnel de las vías férreas abandonado; entre sucesivas oleadas de ataques, los soldados dentro y fuera del túnel se provocan entre sí intercambiando insultos nacionalistas. El rasgo clave de la narrativa reside, no obstante, en que esta situación estancada entre los dos bandos enfrentados en un conflicto que se prolonga a lo largo diez días se presenta desde el punto de vista de los que están dentro del túnel, los combatientes serbios; hasta el desenlace final, el «bando musulmán» es presentado únicamente como un ensamblaje de lo que Michel Chion denominó «voces acusmáticas», insultos vulgares o aullidos de pseudoanimales salvajes que (todavía) no han sido atribuidos a individuos específicos visualmente identificados y que, por este motivo, adquieren una todopoderosa dimensión espectral[17]. Evidentemente, el dispositivo narrativo movilizado se inspira en muchas películas de terror e incluso en

películas del oeste, en las que un grupo de personajes gratos se ve rodeado por un Enemigo invisible al que principalmente se escucha y ve únicamente en forma de sombras huidizas y apariencias difusas (desde la infravalorada película del oeste *Tambores apache* de Jacques Tourneur hasta *Asalto a la comisaría del distrito 13* de John Carpenter)[18].

Este dispositivo bastante formal nos insta, a los espectadores, a identificarnos con el grupo de los serbios cercados, y el hecho de que los soldados serbios proporcionen el punto de vista al proceso de identificación se ve, una vez más, confirmado por un rasgo sorprendente: aunque al comienzo de la película aparezcan los pueblos musulmanes, destruidos por los desenfrenados y violentos soldados serbios, estos soldados no son los mismos que más tarde se encuentran atrapados en el túnel; estos soldados cruzan misteriosamente pueblos en llamas sin que, aparentemente, se produzca ningún asesinato, sin que nadie muera… Esta escisión, propiamente fetichista (a pesar de que nosotros, los espectadores, sepamos que estos soldados habrán tenido su parte en la matanza de civiles musulmanes, no se nos muestra nada de esto para que podamos seguir creyendo que sus manos no están totalmente bañadas de sangre) crea las condiciones para nuestra identificación amistosa con ellos. Al contrario que los musulmanes —una desconocida Entidad espectral hecha de insultos, amenazas y gritos salvajes—, los serbios se muestran plenamente individualizados, caracterizados básicamente como un puñado de «locos aunque simpáticos» antihéroes. Y, tal y como observa Pavle Levi con perspicacia, la dimensión potencialmente subversiva de este dispositivo (si el Enemigo es puramente acusmático y, por lo tanto, espectral, ¿y si fuera tan sólo una proyección paranoica de los propios serbios, el resultado de su imaginación ideológica?) se ve rebajada por la «deacusmatización» al término de la película, cuando Halil, el soldado musulmán jefe aparece totalmente visible en escena y es identificado como el mejor amigo de infancia de Milan, el principal personaje serbio.

¿No ilustran estos ejemplos la célebre tesis del «choque de civilizaciones»? Existe, desde luego, una verdad parcial en esta noción a la vista de la sorpresa que experimentó el estadounidense medio: «¿cómo es posible que esa gente demuestre y practique tal grado de desprecio hacia nuestras vidas?». ¿No es el anverso de esta sorpresa el hecho suficientemente triste de que a nosotros, en el Primer Mundo, nos resulte cada vez más difícil imaginar siquiera una Causa pública o universal por la que estaríamos dispuestos a sacrificar nuestras vidas? Cuando tras los atentados, incluso el primer ministro talibán manifestó «poder sentir el dolor» de los niños estadounidenses, ¿acaso no confirmó con este enunciado el papel ideológico hegemónico de esta frase, con sello de Bill Clinton? Pareciera como si la escisión entre Primer Mundo y Tercer Mundo discurriera, cada vez más, por el camino de la oposición entre vivir una larga y satisfactoria vida plena en riqueza material y cultural y una dedicada a alguna Causa trascendente.

En este punto emergen inmediatamente dos referencias filosóficas a propósito de

este antagonismo ideológico entre el modo de vida consumista de Occidente y el radicalismo musulmán: Hegel y Nietzsche. ¿No es éste el antagonismo entre lo que Nietzsche llamó nihilismo «pasivo» y «activo»? Nosotros, en Occidente, encarnamos al Último Hombre nietzscheano, inmerso en los estúpidos placeres cotidianos, mientras que los radicales musulmanes están en todo momento dispuestos a arriesgarlo todo, implicados como están en una lucha que puede alcanzar incluso su propia autodestrucción. (No podemos pasar por alto el papel significativo que jugó la Bolsa en los atentados: la prueba definitiva del impacto traumático de los mismos fue el cierre durante cuatro días de la Bolsa de Nueva York, y su apertura el lunes siguiente se presentó como el hecho clave que indicaba que las cosas estaban volviendo a su cauce normal). Es más, si analizamos esta oposición a través de las lentes del combate hegeliano entre Amo y Esclavo, no podemos esquivar la paradoja: aunque a los occidentales se nos perciba como amos explotadores, somos nosotros los que ocupamos la posición del serbio, que al abrazar la vida y sus placeres es incapaz de arriesgarla (recuérdese la noción de Collin Powell de una guerra de alta tecnología sin bajas humanas), mientras que los pobres radicales musulmanes representan al amo dispuesto a ponerla en peligro… No obstante, esta idea del «choque de civilizaciones» ha de rechazarse sin ambages: a lo que estamos asistiendo hoy en día es, por el contrario, a choques *en el seno de* cada una de las civilizaciones. Es más, un rápido vistazo a la historia comparada del islam y el cristianismo nos dice que el «cómputo en derechos humanos» (por usar este término anacrónico) del islam es muy superior al del cristianismo; en siglos precedentes, el islam ha sido significativamente más tolerante hacia otras religiones que el cristianismo. Ha llegado el momento de recordar que fue a través de los árabes en la Edad Media como Europa occidental tuvo nuevamente acceso al legado de la Antigua Grecia. Estos hechos, que no exculpan los terribles actos de hoy, demuestran claramente, a pesar de todo, que no nos enfrentamos a rasgos inscritos en el islam «como tal», sino al resultado de las condiciones sociopolíticas modernas.

Si miramos con mayor atención, ¿en qué consiste este «choque de civilizaciones»? ¿No están todos los «choques» relacionados en la vida real con el capitalismo global? El objetivo «fundamentalista» musulmán no es sólo el impacto corrosivo del capitalismo global sobre nuestra vida social, sino también los corruptos regímenes «tradicionalistas» en Arabia Saudí, Kuwait, etc. Las matanzas más horripilantes (las que han tenido lugar en Ruanda, el Congo y Sierra Leona) no sólo tuvieron —y aún tienen— lugar en el seno de la misma «civilización», sino que están claramente relacionadas con el juego de intereses económicos globales. Incluso en los pocos casos en los que la definición de «choque de civilizaciones» podría resultar vagamente adecuada (Bosnia y Kosovo, el sur de Sudán, etc.), discernimos fácilmente la sombra de otros intereses. Una dosis adecuada de «reduccionismo económico» sería, por consiguiente, adecuada en este punto; en lugar de dedicarnos a producir incontables análisis sobre lo intolerante que es el «fundamentalismo»

islámico con nuestras sociedades liberales y a otras temáticas del tipo «choque-de-civilizaciones», deberíamos reconducir nuestra atención hacia el trasfondo económico del conflicto, el choque de intereses *económicos* y geopolíticos en el seno de Estados Unidos (cómo mantener vínculos privilegiados con Israel y con regímenes árabes conservadores como los de Arabia Saudí y Kuwait).

Por debajo de la oposición entre sociedades «liberales» y «fundamentalistas», «McWorld versus Yihad», existe un tercer término comprometedor: el que conforman países como Arabia Saudí y Kuwait, monarquías profundamente conservadoras, aunque aliadas económicas de Estados Unidos, plenamente integradas en el capitalismo occidental. Aquí, el interés de Estados Unidos es simple y preciso: para poder contar con las reservas petrolíferas de estos países, éstos tienen que seguir siendo antidemocráticos (la idea subyacente es, por supuesto, que cualquier emergencia democrática podría desencadenar actitudes antiestadounidenses). Se trata de una historia cuyo infamante primer capítulo, tras la Segunda Guerra Mundial, fue el *coup d'etat* organizado por la CIA en contra de Hedayat Mossadegh, segundo ministro de Irán democráticamente elegido en 1953; en aquel momento no existía allí «fundamentalismo» alguno, ni siquiera existía una «amenaza soviética»; se trataba de una simple emergencia democrática cuyo objetivo era que el país recuperase el control de sus propios recursos petrolíferos, rompiendo de este modo con el monopolio de las compañías occidentales. Lo lejos que Estados Unidos estaba dispuesto a llegar con el fin de preservar este pacto se puso de manifiesto en la Guerra del Golfo, en 1990, cuando los soldados estadounidenses judíos tuvieron que ser transportados en helicóptero a portaviones anclados en el Golfo para realizar sus oraciones debido a la prohibición que pesaba contra la celebración de ritos no musulmanes en suelo saudí.

Esta posición «pervertida» de los auténticos regímenes conservadores «fundamentalistas» árabes es la clave de los enigmas (a menudo cómicos) de la política estadounidense en Oriente Próximo: representan el punto en el que Estados Unidos se ve explícitamente forzado a aceptar la primacía de la economía sobre la democracia, es decir, el carácter secundario y manipulador que adquiere legitimar intervenciones internacionales declarando proteger la democracia y los derechos humanos. Lo que deberíamos retener a propósito de Afganistán es que antes de la década de 1970, es decir, antes del periodo en el que el país se vio inmerso en la lucha que enfrentaba a las superpotencias, era una de las sociedades musulmanas más tolerantes, con una larga tradición laica; Kabul era conocida como una ciudad con una vibrante vida política y cultural. Por lo tanto, la paradoja reside en que el ascenso de los talibán, esta aparente «regresión» al ultrafundamentalismo, se originó cuando el país se vio atrapado en el torbellino de la política internacional. No sólo fue una reacción defensiva hacia esta situación, sino que surgió directamente gracias al apoyo de las potencias extranjeras (Pakistán, Arabia Saudí y el propio Estados Unidos).

En lo que se refiere al «choque de civilizaciones», recordemos la carta de la niña

estadounidense de siete años, cuyo padre era uno de los pilotos que combatió en Afganistán: ella escribía que, aunque quería mucho a su padre, estaba dispuesta a que lo mataran, a sacrificarlo por el bien de su país. Cuando el presidente Bush citó estas frases, éstas fueron interpretadas como un brote «normal» de patriotismo estadounidense. Hagamos un simple experimento mental e imaginemos una niña árabe musulmana recitando lastimosamente estas mismas palabras sobre su padre talibán ante una cámara; no hace falta una reflexión profunda para darse cuenta de cuál habría sido nuestra reacción: un ejemplo de mórbido fundamentalismo musulmán que no se detiene ni siquiera ante la cruel manipulación y explotación de los niños… Cada uno de los rasgos atribuidos al Otro está ya presente en el corazón mismo de Estados Unidos. ¿Fanatismo asesino? En la actualidad, existen en Estados Unidos más de dos millones de «fundamentalistas» populistas de derechas que practican su propia modalidad de terror, legitimado por (su particular comprensión de) el cristianismo. Teniendo en cuenta que Estados Unidos en cierto modo los acoge, ¿debería haber castigado el ejército estadounidense a los propios estadounidenses tras los atentados de Oklahoma? ¿Y qué decir del modo en el que Jerry Falwell y Pat Robertson reaccionaron tras los acontecimientos del 11 de septiembre, interpretándolos como una señal de que Dios había cesado de proteger a Estados Unidos a causa de las vidas depravadas de sus habitantes, culpando al materialismo hedonista, a la tolerancia y a la sexualidad desenfrenada, y asegurando que los estadounidenses tenían lo que merecían? El hecho de que esta misma condena del Estados Unidos «tolerante», así como la del Otro musulmán, provinieran del corazón mismo de *l'Amérique profonde* debería proporcionarnos materia para la reflexión. El 19 de octubre, el propio George W. Bush tuvo que reconocer que con toda probabilidad los ejecutores de los atentados con ántrax no eran los terroristas musulmanes, sino los propios fundamentalistas cristinos de extrema derecha. Una vez más, ¿no proporciona el hecho de que actos primeramente atribuidos a un enemigo externo hayan sido perpetrados en el corazón mismo de *l'Amérique profonde* una inesperada confirmación de la tesis de que el auténtico choque es el que tiene lugar en el seno de cada una de las civilizaciones?[19].

Ahora bien, en los meses que siguieron a los atentados, es como si viviéramos en el tiempo único entre un acontecimiento traumático y su impacto simbólico, tal y como sucede en esos breves instantes después de haber sufrido un corte serio, antes de que el sentimiento de dolor nos invada plenamente. Aún no sabemos cómo serán simbolizados estos acontecimientos, cuál será su eficacia simbólica, qué actos estarán llamados a justificar. Podemos, como mínimo, experimentar con claridad, una vez más, las limitaciones de nuestra democracia; se están tomando decisiones que tendrán efectos sobre el destino de todos nosotros, mientras nos limitamos a esperar, conscientes de carecer prácticamente de poder. Tras el 11 de septiembre, los estadounidenses *en masse* redescubrieron su orgullo estadounidense, ondearon banderas y cantaron juntos en público; sin embargo, ahora más que nunca, debería

enfatizar que no hay nada «inocente» en este redescubrimiento de la inocencia estadounidense, en librarse del sentido de la culpa histórica o de la ironía que impidió a muchos estadounidenses asumir plenamente su identidad nacional anteriormente. Lo que este gesto venía a representar era la asunción «objetiva» del peso de todo lo que ser «estadounidense» había supuesto en el pasado, un caso ejemplar de interpelación ideológica, de asunción plena del propio mandato simbólico, que salta a escena tras la perplejidad causada por algún trauma histórico. En los traumáticos días que siguieron al 11 de septiembre, cuando la antigua seguridad se vio en apariencia momentáneamente quebrada, ¿qué reacción más natural que la de refugiarse en la inocencia de una firme identificación ideológica?[20]. Sin embargo, estos momentos de transparente inocencia, de «retorno a lo básico», cuando el gesto de identificación parece «natural», son justamente los que, desde el punto de vista de la crítica de la ideología, resultan más oscuros de todos, representando incluso, en cierto modo, la propia oscuridad.

Recordemos otro de esos momentos de inocente transparencia: la toma de vídeo incansablemente reproducida de la Avenida de la Paz Eterna de Beijing, en el punto culminante de las «dificultades» en 1989, en la que aparece un diminuto joven que, en solitario, se enfrenta a un gigantesco tanque en marcha, y que, con coraje, aspira a interrumpir su avance, de manera que, cuando el tanque trata de rodearlo girando a la derecha o a la izquierda, también el hombre se desplaza interponiéndose en su camino; «La representación es tan poderosa que desbarata cualquier otra interpretación. Esta escena callejera, este momento y este acontecimiento, han llegado a constituir el punto del compás de virtualmente todas las incursiones occidentales al interior de la vida cultural y política china contemporánea»[21].

Una vez más, este mismo momento de transparente claridad (las cosas se presentan en su suprema desnudez: un hombre en solitario frente a la fuerza bruta del Estado) se sostiene, ante nuestra mirada occidental, gracias a una telaraña de implicaciones ideológicas que encarnan toda una serie de oposiciones: el individuo versus el Estado, la resistencia pasiva versus la violencia de Estado, el hombre versus la máquina, la fuerza interior de un individuo diminuto versus la impotencia de la máquina poderosa… Estas implicaciones, en cuyo trasfondo la toma ejerce su impacto directo pleno, estas «mediaciones», que sostienen el impacto inmediato de la toma, no están presentes para el observador chino, ya que dicha serie de oposiciones es inherente al legado ideológico europeo. Y el mismo trasfondo ideológico es el que sobredetermina igualmente nuestra percepción de las horribles imágenes de diminutos individuos saltando desde la torre en llamas del World Trade Center hacia una muerte segura.

¿Qué podemos decir sobre la frase que reverbera por todas partes: «nada volverá a ser igual tras el 11 de septiembre»? Resulta significativo que esta frase nunca llegue a elaborarse más allá de este enunciado; se trata simplemente de un gesto vacío que consiste en decir algo «profundo» sin saber realmente lo que queremos decir. De

modo que nuestra primera reacción ante la misma debería ser: ¿Y si, precisamente, no se produjera ningún cambio de época a partir del 11 de septiembre? ¿Y si —como parece demostrar el despliegue de patriotismo estadounidense— la demoledora experiencia del 11 de septiembre sirviera en último término como un dispositivo para permitir a la ideología estadounidense hegemónica «retornar a lo básico» y reafirmar sus coordenadas ideológicas fundamentales frente a los antiglobalizadores y otras tentaciones críticas? Quizá, a pesar de todo, debería matizar este enunciado introduciendo la temporalidad del *futur antérieur*: el 11 de septiembre, Estados Unidos tuvo la oportunidad de comprender de qué clase de mundo forma parte. Podría haber aprovechado la ocasión, pero no lo hizo; en su lugar, optó por afirmar sus compromisos ideológicos tradicionales: nada de sentimientos de responsabilidad y culpa hacia el empobrecimiento del Tercer Mundo, ¡ahora, las víctimas somos *nosotros*! De modo que cuando, a propósito del Tribunal de la Haya, Timothy Garton Ash afirmó lastimosamente: «A ningún *Führer* o *Duce*, a ningún Pinochet, a ningún Idi Amin y a ningún Pol Pot se le permitirá nunca más sentirse a salvo de la intervención de la justicia popular que se esconde tras las puertas de palacio de la soberanía», deberíamos sencillamente tomar nota de quién *está ausente* en esta lista de nombres que, al margen de la pareja habitual formada por Hitler y Mussolini, incluye a tres dictadores del Tercer Mundo: ¿por qué no se ha incluido al menos a uno proveniente de las siete grandes potencias, digamos, por ejemplo, alguien como Kissinger?[22].

Sometamos a consideración el colapso de un régimen político, pongamos por caso, el colapso de los regímenes comunistas en Europa del Este en 1990: en determinado momento, la gente se dio cuenta de pronto de que el juego había concluido, que los comunistas habían perdido. La quiebra fue puramente simbólica; nada cambió «en realidad», y aun así, a partir de ese momento, el colapso final del régimen fue meramente una cuestión de días… ¿Qué pasaría si algo del mismo tipo hubiera tenido lugar *de hecho* tras el 11 de septiembre? Quizá, la víctima última de la caída del World Trade Center sea determinada figura del gran Otro, la Esfera Estadounidense. Durante el discurso secreto de Nikita Khrushchev en el XX Congreso del Partido Soviético, en el que éste denunció los crímenes de Stalin, aproximadamente una docena de delegados sufrió una crisis nerviosa y tuvieron que ser evacuados y recibir asistencia médica. Incluso uno de ellos, Boleslaw Bierut, secretario general del Partido Comunista Polaco, de la línea dura, murió días más tarde de un ataque al corazón. (El modélico escritor estalinista, Alexander Fadeyev, se dio un tiro unos días después). La cuestión no fue que nos halláramos ante un grupo de «comunistas honestos»; la mayoría eran manipuladores brutales carentes de cualquier tipo de ilusión subjetiva en torno a la naturaleza del régimen soviético. Lo que se vino abajo fue su ilusión «objetiva», la figura del «gran Otro», en cuyo trasfondo podían afirmar su inexorable pulsión por el poder, el Otro al que habían transpuesto su capacidad de creer, el Otro que, como si dijéramos, creyó en su lugar;

su sujeto-que-debía-creer se desintegró. ¿No ocurrió algo similar tras el 11 de septiembre? ¿Acaso no fue el 11 de septiembre de 2001 el XX Congreso del sueño americano?

El 11 de septiembre ya está siendo utilizado con propósitos ideológicos: esta utilización abarca desde las declaraciones de los medios de comunicación, en las que se afirma que la postura antiglobalización ha quedado fuera de juego, hasta la idea de que la conmoción provocada por los atentados contra el World Trade Center pusieron de manifiesto el carácter insubstancial de los Estudios culturales posmodernos, su falta de contacto con la «vida real». Mientras la segunda idea es (en parte) cierta por otros motivos, la primera es absolutamente errónea. Lo que sí es cierto es que el carácter relativamente insignificante de las temáticas críticas de los estudios culturales habituales quedó, en este sentido, al descubierto: ¿qué es el uso de una expresión políticamente incorrecta por sus posibles implicaciones racistas comparado con la tortuosa muerte de miles de personas? Éste es el dilema de los estudios culturales: ¿persistirán en las mismas temáticas, admitiendo directamente que su lucha contra la opresión se libra en el seno del universo capitalista del Primer Mundo, lo cual implica que, en el más vasto conflicto entre el Primer Mundo occidental y lo que le amenaza desde el exterior, es preciso reafirmar la propia fidelidad al marco fundamental democrático-liberal estadounidense? ¿O correrán el riesgo de dar un paso hacia una visión crítica más radical y problematizarán este marco de referencia? En lo que respecta al fin de la postura antiglobalización, las sombrías pistas que emanaron en los primeros días tras el 11 de septiembre, en las que se apuntaba que los atentados también podían haber sido obra de terroristas antiglobalización, no son, evidentemente, más que una burda manipulación: el único modo de dar cuenta de lo que sucedió el 11 de septiembre es ubicándolo en el contexto de los antagonismos que se enfrentan en el seno del capitalismo global.

Todavía desconocemos las consecuencias que estos acontecimientos tendrán para la economía, la ideología, la política y la guerra; no obstante, de una cosa sí estamos seguros: Estados Unidos, que hasta ahora se ha considerado a sí mismo como una isla exenta de esta clase de violencia, que ha contemplado únicamente desde la distancia segura de las pantallas de televisión, se ha visto directamente implicado. De modo que la alternativa es la siguiente: ¿optarán los estadounidenses por fortificar aún más su «esfera» o se arriesgarán a salir de ella? Estados Unidos, o bien persistirá en su postura —e incluso la fortalecerá su actitud profundamente inmoral de «¿Por qué tendría que pasarnos a nosotros? ¡Estas cosas no suceden *aquí*!»—, desencadenando una escalada de agresividad hacia el amenazante Exterior: dicho brevemente, desarrollando una actuación paranoica. O, finalmente, se arriesgará a introducirse al otro lado de la pantalla fantasmática que le separa del Mundo Exterior, aceptando su llegada al mundo Real, dando el paso, que debió dar mucho tiempo atrás, desde «algo como esto no debería suceder *aquí*!» a «¡Cosas como éstas no deberían ocurrir en *ningún lugar*!». Ésta es la auténtica lección que nos brinda el atentado: el único modo

de asegurarse de que no volverán a ocurrir aquí nunca más es prevenir que ocurran en ningún otro lugar. Dicho brevemente: Estados Unidos debería aprender humildemente a aceptar su propia vulnerabilidad como parte de este mundo, asumiendo el castigo de los responsables como una tarea penosa y no como un contraataque estimulante; a lo que asistimos, en cambio, es a una reafirmación enérgica del papel excepcional de Estados Unidos como policía global, como si lo que causara resentimiento hacia Estados Unidos no fuera su exceso de poder, sino la carencia de éste.

Los atentados del World Trade Center nos enfrentan con la necesidad de resistir la tentación de caer en un doble chantaje. Si nos limitamos simplemente a condenarlos de forma incondicional, sencillamente parecerá que estamos apoyando la posición abiertamente ideológica sobre la inocencia de Estados Unidos bajo el ataque del Mal del Tercer Mundo; si dirigimos nuestra atención a las profundas causas sociopolíticas del extremismo árabe, sencillamente parecerá que estamos culpando a la víctima que, en último término, tiene lo que se merece… La única solución posible en este punto es rechazar esta misma oposición y adoptar ambas posiciones simultáneamente; esto sólo puede llevarse a cabo si acudimos a la categoría dialéctica de totalidad: no existe ninguna elección entre estas dos posiciones; ambas son unilaterales y falsas. Lejos de ofrecer un ejemplo a partir del cual adoptar una postura ética clara, nos encontramos aquí ante el límite del razonamiento moral. Desde un punto de vista moral, las víctimas son inocentes, el acto fue un crimen abominable; esta misma inocencia, no obstante, no es inocente; adoptar dicha posición «inocente» en el universo del capitalismo global actual constituye, en sí misma, una falsa abstracción. Lo mismo puede decirse del choque entre interpretaciones de carácter más ideológico; podemos afirmar que el atentado contra el World Trade Center estaba dirigido contra todo aquello por lo que merece la pena luchar en un sistema de libertad democrática: el decadente modo de vida occidental, condenado por los musulmanes y otros fundamentalistas, es el universo de los derechos de las mujeres y de la tolerancia multiculturalista[23]; también se podría afirmar, no obstante, que el atentado se dirigía al mismísimo centro y símbolo del capitalismo financiero global. Esto, evidentemente, no implica en modo alguno aceptar la idea de compromiso de que existe una culpa compartida (los terroristas son culpables, pero los estadounidenses, en parte, también lo son…); la cuestión es, por el contrario, que ambos bandos no se oponen realmente, que forman parte del mismo campo. En pocas palabras, la posición que podemos adoptar consiste en aceptar la necesidad de luchar contra el terrorismo, aunque redefiniendo y expandiendo los términos en los que lo entendemos, de modo que también incluya (algunas) actuaciones estadounidenses y de otras potencias occidentales. La elección entre Bush y Bin Laden no es nuestra; ambos constituyen un «Ellos» frente a Nosotros. El hecho de que el capitalismo global sea una totalidad significa que es la unidad dialéctica de sí mismo y su otro, de las fuerzas que resisten contra él en términos ideológicos «fundamentalistas».

Por consiguiente, y tal y como diría Stalin, de las dos historias que surgen tras el 11 de septiembre, las dos son peores. La narrativa patriótica estadounidense —la inocencia sitiada, el agitarse del orgullo patriótico— es, evidentemente, inútil; no obstante, ¿es la narrativa de izquierdas (con su *Schadenfreude*: Estados Unidos ha obtenido lo que se merecía, lo que ha estado haciendo a otros durante décadas) realmente mejor? La reacción predominante entre las personas de izquierdas europeas —aunque también entre algunas estadounidenses— no se puede tachar sino de escandalosa; se escribieron y dijeron todas las estupideces que uno pueda imaginar, culminando en el argumento feminista de que las torres del World Trade Center eran dos símbolos fálicos, a la espera de ser destruidos («castrados»). ¿Acaso no había algo lamentable y miserable en echar cuentas, algo que recordaba al revisionismo sobre el holocausto? (¿qué son 3000 muertos frente a millones en Ruanda, Congo, etc.?). Y ¿qué decir del argumento sobre la (co—)participación de la CIA en la creación del régimen talibán y de Bin Laden, al financiarlos y ayudarlos en su lucha contra los soviéticos en Afganistán? ¿A qué venía referir este hecho como un argumento para exculparlos? ¿No sería más lógico pensar que justamente es un deber estadounidense librarnos del monstruo que él mismo creó? Desde el momento en que pensamos en términos de «Sí, la caída del World Trade Center fue una tragedia, pero no nos deberíamos solidarizar totalmente con las víctimas puesto que esto significaría apoyar al imperialismo estadounidense», la catástrofe ética está servida; la única postura adecuada es la solidaridad incondicional con *todas* las víctimas. Aquí, la posición ética adecuada es reemplazada por las cuentas moralizantes de la culpa y el horror, a las que se les escapa la cuestión principal: la aterradora muerte de cualquier individuo es absoluta e incomparable. Brevemente, hagamos un simple experimento mental: si encuentra en sí mismo cualquier signo de rechazo a simpatizar plenamente con las víctimas de la caída del World Trade Center, si siente la necesidad de cualificar su simpatía con un «Sí, pero qué hay de las millones de personas que sufren en África…», entonces no estará demostrando su sensibilidad hacia el Tercer Mundo, sino una mera *mauvaise foi*, testigo de su actitud de racismo implícitamente paternalista hacia las víctimas del Tercer Mundo. (De un modo más preciso: el problema de estos enunciados comparativos es que son tan necesarios como inadmisibles: uno *tiene* que pronunciarlos, tiene que argüir que tienen lugar horrores mucho mayores en todo el mundo diariamente, sin embargo, uno tiene que hacerlo sin caer en las obscenas cuentas de la culpa).

Una de las consideraciones de la izquierda actual aparece ejemplificada de manera notable en una imagen que apareció en la portada del catálogo de Verso en la primavera de 2002: George Bush ataviado como un líder religioso musulmán con barba; el liberalismo capitalista global que se opone al fundamentalismo musulmán es, en sí mismo, un modo de fundamentalismo. De modo que, en la actual «guerra contra el terrorismo», nos enfrentamos, en efecto, a un choque de fundamentalismos. A pesar de su eficacia retórica, esta *doxa* oculta la paradoja contraria, mucho más

inquietante: los fundamentalistas musulmanes no son auténticos fundamentalistas, todavía siguen siendo «modernistas», producto y fenómeno del capitalismo global moderno. Representan el modo en el que el mundo árabe trata de hacerse un lugar en el contexto del capitalismo global. Por lo tanto, también deberíamos rechazar la consideración liberal común según la cual el islam tiene aún que llevar a cabo una revolución protestante que lo abra a la modernidad: esta revolución protestante tuvo lugar hace más de dos siglos bajo la forma del movimiento wahhabi, que surgió en (lo que hoy conocemos como) Arabia Saudí. Su postulado básico, el ejercicio del *ijtihad* (el derecho a reinterpretar el islam de acuerdo con las condiciones cambiantes) constituye la contraparte exacta a la lectura que Lutero hizo de la Biblia. El *ijtihad* es una noción dialéctica: no responde ni a una inmersión espontánea en las antiguas tradiciones ni a la necesidad de «adaptarse a las nuevas condiciones» y llegar a un compromiso, sino al imperativo de *reinventar la propia eternidad* bajo nuevas condiciones históricas. Los wahhabíes fueron extremadamente «puristas» y «dogmáticos», se opusieron a cualquier clase de adaptación barata a las nuevas tendencias de la modernidad occidental, y, simultáneamente, fueron partidarios del abandono despiadado de las antiguas costumbres orgánicas supersticiosas; una fórmula idéntica al retorno «protestante» a los orígenes frente a la acción corruptora de la inercia de la tradición.

Otro modo en el que la izquierda se equivocó de forma miserable fue su vuelta, tras las primeras semanas que siguieron a los atentados, al viejo mantra «¡Demos una oportunidad a la paz!», «¡La guerra no detiene la violencia!», un ejemplo de auténtica precipitación histérica que reacciona ante algo que ni siquiera ocurrirá del modo previsto. En lugar de un análisis preciso de la nueva y compleja situación que se abrió después de los atentados, de las oportunidades que ésta ofrece a la izquierda a la hora de proponer su propia interpretación de los acontecimientos, asistimos al ciego canto ritual del ¡No a la guerra!, que ni siquiera consigue dar cuenta del hecho elemental, reconocido *de facto* por el propio gobierno estadounidense (al posponer durante un mes la contraofensiva) de que ésta no será una guerra como las otras, que el bombardeo de Afganistán no constituye una solución. ¡Una situación penosa, en la que George Bush demostró más capacidad de reflexión que la mayor parte de la izquierda! Aún asistimos a otro falso truismo empleado por la izquierda, en el que se afirmaba que los responsables de los atentados contra el World Trade Center deberían ser perseguidos y tratados como criminales; lo sucedido era una acción criminal. Esta idea ignoraba completamente la dimensión política del «terrorismo» actual[24].

Con semejante «izquierda», ¿quién necesita a la derecha? No cabe sorprenderse entonces, ante semejantes disparates de la «izquierda», de que la facilidad con la que la ideología hegemónica se apropió de la tragedia del 11 de septiembre e impuso su mensaje básico fuera aún mayor de lo que se podría esperar, aun teniendo en cuenta el control que ejerce la derecha y el centro liberal sobre los medios de comunicación de masas; ha pasado el momento de los devaneos inconsecuentes, debemos tomar

partido: en contra o a favor (del terrorismo). Y puesto que nadie está abiertamente a favor, esto significa que la acción misma de dudar, una actitud interrogante, es denunciada como un apoyo encubierto del terrorismo… Ésta es justamente la tentación a la que hay que resistirse: *es justamente en esos momentos de aparente claridad en la elección, en los que la mistificación se hace absoluta*. La elección que se nos plantea no es la elección verdadera. Hoy, más que nunca, debemos hacer acopio de nuestras fuerzas para retroceder y reflexionar sobre del contexto de la situación. Entre los intelectuales que sucumbieron a la tentación se encuentra el grupo integrado por 50 personas que, en febrero de 2002, firmaron un ridículo llamamiento al patriotismo estadounidense; un ejemplo evidente de paradoja pragmática de designación autonegativa (los intelectuales que firmaron este llamamiento perdieron irrevocablemente de condición de tales).

Una primera complicación: ¿es hoy la elección crucial verdaderamente la que enfrenta a la democracia liberal al fundamentalismo o sus derivados (tales como la modernización versus la resistencia antimodernizadora)? El único modo de dar cuenta de la complejidad y las extrañas torsiones que sufre la situación global en la actualidad es insistir en que la verdadera elección es la que se da entre el capitalismo y su Otro (en estos momentos encarnado por corrientes marginales tales como el movimiento antiglobalización); esta elección está, a su vez, acompañada por fenómenos que son estructuralmente secundarios, entre ellos y de forma crucial, la tensión inherente entre el capitalismo y sus propios excesos. A lo largo del siglo XX, se puede discernir claramente este mismo patrón: con el fin de acabar con su auténtico enemigo, el capitalismo comenzó a jugar con fuego y movilizó sus obscenos excesos bajo el disfraz del fascismo; este exceso, no obstante, adquirió vida propia y se hizo tan fuerte que el capitalismo «liberal» más extendido tuvo que unir fuerzas con su auténtico enemigo (el comunismo) para derrotarlo. Significativamente, la guerra entre capitalismo y comunismo fue una Guerra Fría, mientras que la gran Guerra Caliente es la que se libraba contra el fascismo. ¿No es éste el caso del régimen talibán? Después de que su espectro fuera inventado con el fin de combatir al comunismo, éste se transformó en el enemigo principal. En consecuencia, incluso aunque el terrorismo nos hablase a todos, la «guerra contra el terrorismo» emprendida por Estados Unidos no representa un combate propio, sino uno interno que se libra en el universo del capitalismo. La primera tarea de un intelectual progresista (si es que este término sigue teniendo algún sentido en la actualidad) no es librar las batallas del enemigo por él.

Segunda complicación: deberíamos «deconstruir» el propio Afganistán; nunca existió «por sí mismo», sino que fue desde el principio la creación de fuerzas externas. Si nos guiamos por las líneas «naturales» de la división étnica, entonces, las partes norte y occidental de Afganistán deberían haber sido incluidas entre las repúblicas musulmanas de la antigua Unión Soviética (Tayikistán, Uzbekistán) o Irán; mientras que las regiones occidentales y sur, junto al noreste de Pakistán, deberían

haber constituido un Estado pastún independiente (los pastunes están divididos aproximadamente al 50 por 100 entre Afganistán y Pakistán). ¿Y qué hay de la extraña protuberancia con forma de gusano al nordeste poblada por tajikos? Afganistán fue artificialmente tallado hace cien años como una zona de amortiguación destinada a prevenir el contacto directo entre los dominios británico y ruso. Simultáneamente, el área pastún fue dividida por la arbitraria Línea Durand, dirigida a prevenir que los pastunes amenazaran los intereses británicos en Pakistán (por aquel entonces India). (Y sería fácil demostrar que lo mismo se podría decir del propio Pakistán, una tierra sin una tradición propia, una entidad artificial si es que alguna vez existió).

Así, lejos de constituir un antiguo dominio al margen de la zona de influencia de la modernización, sólo recientemente tocado por la historia, la *existencia misma de Afganistán es el resultado de la interacción entre potencias extranjeras*. Lo más parecido a Afganistán que podemos encontrar en Europa sería un país como Bélgica: una zona de amortiguación entre Francia y Holanda, que se creó durante la guerra entre protestantes y católicos (los belgas eran, básicamente, personas holandesas que siguieron siendo católicas). Si los afganos son célebres como productores de opio, los belgas lo son por producir una substancia, algo más benigna, que proporciona depravados placeres (el chocolate). Si los talibán afganos son el terror de las mujeres, los belgas son de sobra conocidos por la pornografía y el abuso de menores. Finalmente, si esta imagen de los belgas como devoradores de chocolate y abusadores de niños responde a un cliché mediático, lo mismo podríamos decir de la *imagen de Afganistán como un país de opio y opresión femenina*. Tal y como reza un viejo chiste lamentable: «¡Los judíos y los ciclistas son la raíz de todos nuestros problemas!» — «¿Por qué los ciclistas?» — «*¿Por qué los judíos?*».

Las «vacaciones de la historia» de Estados Unidos son un timo; la paz estadounidense se instauró gracias a las catástrofes que estaban teniendo lugar en otros lugares. En estos días, el punto de vista predominante se resume en una mirada inocente desde la que se hace frente a un Mal indescriptible que golpea desde el Exterior; y, una vez más, a propósito de dicha mirada, debemos hacer acopio de nuestras fuerzas para aplicar el famoso aforismo de Hegel, según el cuál el Mal reside (también) en la misma mirada inocente que percibe el Mal en torno suyo. Existe, por lo tanto, un elemento de verdad aun en la más limitada visión Moral Mayoritaria acerca de un Estados Unidos depravado entregado a placeres absurdos, en el espanto conservador ante este rastrero mundo de explotación sexual y violencia patológica; lo que estas visiones no alcanzan a percibir es justamente la identidad especulativa hegeliana que existe entre este mundo rastrero y su propia posición de falsa pureza. El hecho de que tantos predicadores fundamentalistas se hayan revelado como pervertidos sexuales constituye algo más que un hecho empírico contingente. La infame afirmación de Jimmy Swaggart de que la frecuentación de prostitutas venía únicamente a reforzar su sermón (él sabía contra qué estaba predicando gracias a su

propia lucha interior), aunque indudablemente hipócrita en el ámbito subjetivo inmediato, es a pesar de todo objetivamente cierta.

¿Cabe imaginar una ironía mayor que la que representa el primer nombre en clave de la operación antiterrorista estadounidense, «Justicia infinita» (más tarde cambiado en respuesta al reproche proveniente de los clérigos islámicos estadounidenses de que sólo Dios podía ejercer justicia infinita)? Si lo tomamos en serio, este nombre resulta profundamente ambiguo: o bien significa que los estadounidenses tienen el inexorable derecho a destruir no sólo a los terroristas, sino también a cualquiera que les proporcionara apoyo material, moral, ideológico, etc., y que este proceso sería, por definición, infinito en el sentido preciso que Hegel da a «mala infinitud»: la obra nunca será realmente finalizada, siempre existirá alguna otra amenaza terrorista (en abril de 2002, Dick Cheney expresó abiertamente que «la guerra contra el terrorismo» probablemente no acabaría nunca, al menos no mientras vivamos), o bien significa que la justicia que se ejerce debe ser verdaderamente infinita en el estricto sentido hegeliano, según el cuál, al relacionarse con otros, la justicia tiene que vérselas consigo misma. Dicho en pocas palabras: tiene que plantear cómo es que nosotros mismos, que ejercemos la justicia, estamos implicados en eso mismo contra lo que luchamos. Cuando el 22 de septiembre de 2001 Jaques Derrida recibió el galardón Theodor Adorno, aludió en su discurso a los atentados del World Trade Center: «Mi incondicional compasión, dirigida a las víctimas del 11 de septiembre, no me impide decir en voz alta: en relación a este crimen, no creo que nadie esté libre de culpa». Esta inclusión relativa al propio enunciador constituye la única «justicia infinita» verdadera.

Frente a la insinceridad cínica enunciada en torno a la «justicia infinita», me siento tentado de recordar las palabras del dirigente talibán Mullah Mohammed Omar en su discurso al pueblo estadounidense el 25 de septiembre de 2001: «Aceptáis todo lo que dice vuestro gobierno, sea verdadero o falso… ¿Acaso no podéis pensar por vosotros mismos?… Más os valdría que emplearais vuestro propio sentido y entendimiento». Aunque estos enunciados son, indudablemente, una manipulación cínica (¿por qué no conceder el mismo derecho a emplear su sentido y entendimiento a los propios afganos?), ¿no resultan, a pesar de todo, si los tomamos en un sentido abstracto descontextualizado, bastante apropiados?

III. La felicidad tras el 11 de septiembre

Para el psicoanálisis, la acción de traicionar el deseo recibe un nombre preciso: felicidad. ¿Cuándo se puede decir que alguien es feliz? En un país como Checoslovaquia a finales de las décadas de 1970 y 1980, la gente era, en cierto modo, realmente feliz; se cumplían en este caso tres condiciones fundamentales de la felicidad.

1. Sus necesidades materiales se hallaban básicamente satisfechas; no *demasiado* bien satisfechas, ya que el exceso de consumo puede de por sí provocar infelicidad. Es bueno experimentar una escasez limitada de productos en el mercado de vez en cuando (falta de café durante un par de días, después falta de carne, después de televisores); estos breves periodos de escasez funcionaban a modo de excepciones que tenían el efecto de recordar a la gente que debían sentirse dichosos de que dichos productos estuvieran generalmente más o menos disponibles; si se puede disponer de todo en todo momento, la gente toma esta disponibilidad como un hecho vital evidente, y dejan de valorar su buena suerte. De modo que la vida siguió su curso de un modo regular y predecible, sin grandes esfuerzos o sobresaltos; se le permitía a uno replegarse en su propio mundo privado.

2. Un segundo rasgo, extremadamente importante: existía el Otro (el Partido), al que se podía culpar de todo lo que marchaba mal, de modo que nadie se sentía verdaderamente responsable; por ejemplo, en el caso de que existiera una escasez momentánea de algunos productos, aun en el caso de que fuera una tormenta la causa de un destrozo importante, la culpa era «suya».

3. Y, por último, aunque no por ello menos importante, existía un Lugar Otro (el Occidente consumista), con el que se podía soñar, incluso visitar en algunos casos; este lugar se hallaba a una distancia justa: ni demasiado lejos, ni demasiado cerca.

Este frágil equilibrio se vio trastocado, ¿por qué? Justamente por el deseo. El deseo fue la fuerza que impulsó a la gente a ir más allá, dando lugar a un sistema en el que la inmensa mayoría es definitivamente *menos* feliz.

Por lo tanto, la felicidad no es, para ponerlo en los términos de Alain Badiou, una categoría de la verdad, sino una categoría del mero Ser, y como tal, confusa, indeterminada, inconsistente (tómese a tal efecto la respuesta proverbial de un inmigrante alemán a Estados Unidos, que al ser preguntado: «¿Es usted feliz?», respondió: «Sí, sí, soy muy feliz, *aber glücklich bin ich nicht*…»). Nos hallamos ante un concepto *pagano*; para los paganos, la finalidad de la vida es ser feliz (la idea de vivir «feliz por siempre jamás» es una versión cristianizada del paganismo), tanto la experiencia religiosa como la actividad política son consideradas las expresiones más elevadas de la felicidad (véase Aristóteles); no es de extrañar que el Dalai Lama haya tenido tanto éxito predicando el evangelio por todo el mundo, y no cabe sorprenderse de que sea justamente en Estados Unidos, el último imperio (en la búsqueda) de la felicidad, donde está encontrando una mayor receptividad… Dicho en pocas palabras,

la «felicidad» pertenece al principio del placer, y lo que la socava es la persistencia de un Más allá del principio del placer.

En un sentido estrictamente lacaniano del término, deberíamos entonces postular que la «felicidad» se sustenta en la incapacidad o falta de disposición del sujeto para hacer frente plenamente a las consecuencias de su deseo: el precio de la felicidad es que el sujeto se queda atrapado en la inconsistencia de su deseo. En nuestra vida diaria, deseamos (o pretendemos desear) cosas que no deseamos realmente, de modo que, en último término, lo peor que nos puede ocurrir es que logremos lo que «oficialmente» deseamos. La felicidad es, por lo tanto, inherentemente hipócrita: es la felicidad de soñar cosas que realmente no queremos. Cuando la izquierda actual bombardea al sistema capitalista con reivindicaciones que evidentemente éste no puede cumplir (¡Pleno empleo! ¡Continuidad del Estado de Bienestar! ¡Plenos derechos para los inmigrantes!), está básicamente jugando a un juego de provocación histérica: se dirige al Amo con una exigencia que a éste le será imposible cumplir y que pondrá, por lo tanto, de manifiesto su impotencia. No obstante, el problema de esta estrategia no consiste únicamente en que el sistema no puede cumplir estas reivindicaciones, sino además en que aquellos que las reclaman no quieren realmente verlas realizadas. Por ejemplo, cuando los académicos «radicales» exigen plenos derechos para los inmigrantes y la apertura de las fronteras, ¿son conscientes de que la ejecución directa de esta reivindicación podría, por razones obvias, inundar los países occidentales desarrollados con miles de recién llegados, hecho que provocaría una violenta reacción racista por parte de la clase obrera, que, a su vez, pondría en peligro la posición de privilegio de estos mismos académicos? Evidentemente lo son; sin embargo, cuentan con el hecho de que sus exigencias no se cumplirán; de este modo, pueden perseverar hipócritamente su conciencia radical clara mientras continúan disfrutando de su posición privilegiada. En 1994, cuando una nueva ola migratoria hacia Estados Unidos proveniente de Cuba se convirtió en una eventualidad posible, Fidel Castro advirtió a Estados Unidos de que, si no cesaban de incitar a los cubanos a emigrar, Cuba dejaría de prevenir que lo hicieran; algo que las autoridades cubanas hicieron de hecho un par de días después, poniendo a Estados Unidos en un aprieto ante la llegada de miles de personas indeseadas… ¿No se parece esto a la mujer del proverbio que, ante las insinuaciones machistas de un hombre, profirió: «¡Cierra el pico o tendrás que hacer aquello de lo que alardeas!»?

En ambos casos, el gesto consiste en tachar al otro de fantasma apoyándose en el hecho de que lo que éste teme realmente es que su interlocutor se haga plenamente cargo de lo que le demanda. ¿Acaso no arrojaría este mismo gesto a nuestros académicos radicales a un estado de pánico? La vieja consigna de 1968 «*Soyons réalistes, demandons l'impossible!*» adquiere aquí un nuevo significado cínico y siniestro que quizá revela su verdad: «Siendo realistas, nosotros, la izquierda académica, queremos parecer críticos y, simultáneamente, disfrutar de los privilegios que nos ofrece el sistema. Así que bombardeemos el sistema con demandas

imposibles: todos sabemos que estas demandas no se cumplirán, así que podremos estar seguros de que nada cambiará realmente y podremos seguir manteniendo nuestra condición de privilegiados». Si alguien acusara a una gran compañía de determinados delitos financieros, correría un riesgo que podría incluso acabar en asesinato; si esta misma persona pide a esta misma compañía que le financie un proyecto de investigación en torno al vínculo entre el capitalismo global y la emergencia de las identidades poscoloniales híbridas, tendrá una buena probabilidad de obtener cientos de miles de dólares.

Está plenamente justificado que los conservadores legitimen su oposición al conocimiento radical acudiendo a la felicidad: el conocimiento, en último término, nos hace infelices. Frente a la idea de que la curiosidad es innata en los seres humanos —que existe en lo más profundo de nosotros un *Wissenstrieb*, una pulsión de saber—, Jacques Lacan defiende que la actitud espontánea del ser humano es la de «No quiero enterarme»; una resistencia esencial a saber demasiado. Cada uno de los avances del conocimiento es el resultado de un arduo combate en contra de nuestras propensiones espontáneas; ¿acaso no es la biogenética actual la prueba más fehaciente de estos límites en nuestra disposición a saber? El gen responsable de la corea de Huntington ha sido identificado, de modo que cada uno de nosotros puede saber con precisión no sólo si cogerá la enfermedad de Huntington, sino también cuándo la desarrollará. La aparición de la enfermedad depende de un error genético de transcripción: la repetición tartamudeante de la «palabra» CAG en el centro del gen[25]; la edad a la que se desarrolle el mal dependerá estricta e implacablemente del número de repeticiones de CAG en un lugar determinado del gen (si se producen 40 repeticiones, se experimentarán los primeros síntomas a los cincuenta y nueve años; si se producen 41, los síntomas aparecerán a los cincuenta y cuatro… si 50, a los veintisiete). Frente a esto nada pueden un estilo de vida satisfactorio, una buena forma física, la mejor de las medicinas, una alimentación saludable, el afecto y el apoyo familiar; se trata de puro fatalismo, indisoluble en la variabilidad medioambiental. No existe cura conocida; nada puede hacerse al respecto[26]. Así pues, ¿qué deberíamos hacer sabiendo que podemos someternos a una prueba y adquirir así un conocimiento que, en caso de ser positivo, nos diría exactamente cuándo nos volveremos locos y moriremos? ¿Cabe imaginar una confrontación más evidente con la insignificante contingencia que rige nuestra existencia?

Así pues, la corea de Huntington nos plantea una alternativa inquietante: en caso de existir un historial acerca de esta enfermedad en mi familia, ¿debo someterme al examen que me dirá si (y cuándo) me afectará o no? ¿Cuál es la respuesta adecuada? Si no puedo predecir cuándo voy a morir, la solución ideal (más fantasmática que realista) parece ser la siguiente: autorizo a otra persona o institución, en la que confío plenamente, a someterme a examen y *no informarme sobre los resultados*, únicamente con el fin de matarme inesperadamente y sin sufrimiento mientras duermo justo antes de que se produzca el brote de la enfermedad fatal en caso de que

los resultados fueran positivos… El problema de esta solución, no obstante, es que *yo sé que Otra persona sabe* (la verdad sobre mi enfermedad), y esto lo arruina todo, sometiéndome a una horrible y corrosiva sospecha.

Lacan llamó la atención sobre la naturaleza paradójica de este *conocimiento sobre el conocimiento del Otro*. Consideremos la inversión final en *La edad de la inocencia* de Edith Wharton, cuando el marido, que durante muchos años ha albergado un apasionado amor ilícito por la condesa Olenska se entera de que su joven esposa *había sabido* de esta pasión secreta durante todo ese periodo. Quizá esto podría también ayudar a redimir a la desafortunada película *Los puentes de Madison*, si, al final de la misma, la moribunda Francesca hubiera sabido que su marido, prosaico y supuestamente simple, supo en todo momento su breve y apasionado romance con el fotógrafo de la *National Geographic* y lo mucho que éste significó para ella, pero que había permanecido en silencio para no herir sus sentimientos. Éste es el enigma del conocimiento: ¿cómo es posible que toda la economía física de una situación cambie radicalmente no cuando el héroe tiene conocimiento directo de algo (un secreto largamente reprimido), sino cuando *descubre que la otra persona* (que él consideraba ignorante) *también lo había sabido siempre* y simplemente había fingido no saberlo con el fin de salvar las apariencias?, ¿hay algo más humillante que la situación de un marido que, tras un prolongado romance amoroso secreto, de pronto se entera de que su esposa tenía conocimiento del mismo, pero había guardado silencio como una muestra de tacto o, incluso peor, de amor por él?

¿Es la opuesta, entonces, la solución ideal? Si sospecho que mi niño puede tener la enfermedad, ¿le someto a la prueba *sin que él lo sepa*, para matarle sin dolor justo antes de que ésta se manifieste? La fantasía última de la felicidad consistiría en este caso en que una institución estatal anónima hiciera esto por nosotros sin que lo supiéramos; sin embargo, una vez más, la cuestión aflora: ¿teniendo conocimiento de ello (el hecho de que la otra persona lo sabe) o no? El camino a una sociedad perfectamente totalitaria está servido… Sólo existe una manera de escapar a este enigma: ¿y si lo falso aquí fuera la premisa subyacente, la idea de que la última tarea ética es la de proteger a la Otra persona frente al dolor, de mantenerla protegida mediante la ignorancia? En este sentido, cuando Habermas defiende establecer restricciones a la manipulación genética debido a la amenaza que ésta representa para la autonomía, la libertad y la dignidad humana[27], está, filosóficamente hablando, «haciendo trampa» al ocultar la verdadera razón por la que su línea argumental resulta convincente: a lo que está aludiendo realmente no es a la autonomía y a la libertad, sino a la felicidad; es en aras de la felicidad por lo que él, el gran representante de la tradición ilustrada, acabó alineándose del lado de los defensores conservadores de la bendita ignorancia.

¿Qué constelación ideológica sostiene esta «búsqueda de la felicidad»? La célebre y exitosa serie de dibujos animados, *En busca del valle encantado*, producida por Steven Spielberg, nos brinda la articulación más clara de la ideología multiculturalista

liberal hegemónica. El mismo mensaje se repite una y otra vez: todos somos diferentes —algunos somos grandes, otros pequeños; algunos sabemos cómo luchar, otros sabemos cómo darnos a la fuga—, no obstante, debemos aprender a vivir con estas diferencias, a percibirlas como algo que enriquece nuestras vidas (recuérdese el eco de esta actitud en el reciente informe sobre el trato concedido a los prisioneros de al-Qaeda en Guantánamo: reciben la comida apropiada de acuerdo con sus necesidades culturales y religiosas, tienen permiso para rezar…). Fuera y desde fuera parece que somos diferentes; por dentro, sin embargo, todos somos iguales: individuos asustados, perdidos en el mundo, que precisamos de la ayuda de los demás. En una de sus canciones, el gran dinosaurio malvado canta acerca de cómo las criaturas grandes pueden romper todas las reglas, comportarse de forma malvada, aplastar a aquellos que son pequeños y se encuentran desamparados:

Cuando eres grande/ Puedes apartarlo todo/ Los pequeños que te rodean/ Levantan la vista/ Mientras tú la bajas… Todo es mejor cuando se es grande […]. Todas las reglas hechas por los mayores/ No tienes por qué cumplirlas.

La respuesta de los pequeños oprimidos en la siguiente canción consiste en no enfrentarse a los grandes, sino en entender que, a pesar de su intimidatoria apariencia exterior, no son diferentes a nosotros; que también ellos están secretamente asustados, y tienen su particular cuota de problemas:

Tienen sentimientos al igual que nosotros/ También tienen problemas/ Creemos que como son grandes/ no los tienen, pero no es así. Son más ruidosos y fuertes,/ y son muy escandalosos, pero por dentro, en lo más profundo de su ser/ creo que son niños como nosotros.

La conclusión obvia es, por consiguiente, la celebración de las diferencias:

Hace falta de todo/ para poblar el mundo/ Tipos bajos y altos/ Tipos grandes y pequeños/ Para llenar este hermoso planeta/ de amor y risas./ Para hacerlo acogedor/ Mañana y pasado mañana./ Hace falta de todo/ sin lugar a dudas/ tipos tontos y listos/ tipos de todos los tamaños/ Para hacer todo/ lo necesario/ para que nuestra vida sea divertida.

No sorprende, por lo tanto, que el mensaje final de la película reproduzca el dicho pagano: la vida es un ciclo eterno en el que las viejas generaciones son reemplazadas por las nuevas, en el que todo lo que aparece, más tarde o más temprano, desaparece… El problema, evidentemente, es: ¿adónde nos lleva todo esto? Hace falta toda clase de criaturas, ¿significa esto también: tipos agradables y brutales, pobres y ricos, víctimas y torturadores? La referencia al reino de los dinosaurios resulta aquí especialmente ambigua, dado su carácter especialmente brutal que hace pensar en las especies animales que se devoran entre sí, ¿también es esto parte de «todo lo necesario para que nuestra vida sea divertida»? La propia inconsistencia interna de esta visión de «el valle encantado» anterior a la caída demuestra, por lo tanto, hasta qué punto el mensaje sobre la colaboración-entre-diferencias es ideología en el más puro sentido del término; ¿por qué? Precisamente, porque cualquier noción

de un *antagonismo* «vertical» que atraviese el cuerpo social es estrictamente censurada, sustituida por y/o traducida a la sagrada y diferente noción de diferencias «horizontales» con las que tenemos que aprender a convivir en la medida en que se complementan entre sí. Aquí, la visión ontológica subyacente es la de una irreductible pluralidad de constelaciones particulares, cada una de las cuales es de por sí múltiple y desplazada, no pudiendo jamás ser subsumida bajo alguna suerte de contenedor universal neutral. Una vez inmersos en este terreno, nos encontramos con que Hollywood se une a la más radical de las críticas poscoloniales de la ideología: el problema central que se percibe es el de la universalidad imposible. En lugar de imponer nuestra idea de la universalidad (derechos humanos universales, etc.), ésta —el espacio de entendimiento compartido por diferentes culturas— debería ser concebida como una tarea de traducción infinita, una reelaboración constante de nuestra propia posición particular. ¿Es necesario añadir que esta noción de universalidad como una obra de traducción infinita no tiene en absoluto nada que ver con aquellos mágicos momentos en los que la universalidad efectiva irrumpió violentamente bajo la apariencia de un aplastante *acto* ético-político? La universalidad real no es el espacio neutral nunca-alcanzado de traducción de una cultura particular a otra, sino, por el contrario, la violenta experiencia de cómo, más allá de la divisoria entre culturas, compartimos el mismo antagonismo.

Evidentemente, en este punto se impone una crítica obvia: ¿no es este lugar común de un Hollywood tolerante una caricatura de los estudios poscoloniales verdaderamente radicales? A esto debemos responder: *¿de veras lo es?* Esta simplificada y plana caricatura contiene, si cabe, más verdad que la más elaborada teoría poscolonial: al menos Hollywood tiene la virtud de destilar el mensaje ideológico actual de la jerga pseudosofisticada. La actitud hegemónica actual es la de la «resistencia»; toda la poética de los marginales sexuales, étnicos, las «multitudes» en cuanto a su estilo de vida (gays, enfermos mentales, presos…), que «resisten», desde la dispersión, frente al misterioso (capitalizado) Poder central. Todos «resisten»; desde los gays y las lesbianas hasta los emergencialistas de derechas, de modo que ¿por qué no llegar a la conclusión de que este discurso de la «resistencia» es hoy en día la norma, y, como tal, el principal obstáculo para el surgimiento de un discurso que pudiera de hecho poner en cuestión las relaciones dominantes?[28]. Así pues, lo primero que hay que hacer es atacar el núcleo mismo de esta actitud hegemónica, la idea de que «el respeto hacia la Otredad» es el axioma ético más elemental:

Debo hacer especial hincapié en que la fórmula «respeto hacia el Otro» no tiene nada que ver con ninguna definición seria del Bien y del Mal. ¿Qué significa «respeto hacia el Otro» cuando uno lucha contra el enemigo en una guerra, cuando es brutalmente abandonado por una mujer que ha huido con otro, cuando debe juzgar la obra de un «artista» mediocre, cuando la ciencia se topa con secretos oscurantistas, etc.? Con demasiada frecuencia, lo injurioso y malvado es «el respeto hacia el Otro».

Especialmente cuando es la resistencia frente a otros, o incluso el odio hacia otros, lo que impulsa una acción subjetivamente justa[29].

Aquí, la crítica obvia es: ¿no muestran los propios ejemplos de Badiou los límites de su lógica? Sí, existe el odio hacia el enemigo, la intolerancia ante la falsa sabiduría, y lo demás, pero ¿no es la lección del último siglo que incluso —y especialmente— cuando nos vemos atrapados en semejante combate deberíamos respetar un límite determinado, justamente el límite de la Alteridad radical del Otro? No deberíamos nunca reducir al Otro a nuestro enemigo, al portador de un conocimiento falso, etc.: en él o en ella se halla siempre el Absoluto del abismo impenetrable de otra persona. El totalitarismo del siglo XX, con sus millones de víctimas, revela el desenlace final de llevar hasta sus últimas consecuencias lo que para nosotros aparenta ser «una acción subjetivamente justa»; no es de extrañar entonces que Badiou haya acabado apoyando directamente el terror comunista.

Ésta es precisamente la línea de razonamiento que deberíamos rechazar: tomemos el caso más extremo, un combate mortal y violento en contra de un enemigo fascista. ¿Deberíamos mostrar respeto hacia el abismo de la Alteridad radical, inscrita en la personalidad de Hitler, y presente tras todos sus actos malvados? Es aquí donde deberíamos aplicar las célebres palabras de Jesucristo en las que afirma haber venido para traer, no la paz y la unidad, sino la espada y la división[30]: *movidos por nuestro propio amor hacia la humanidad*, incluida la humanidad (o los restos, si es que existen) de los propios nazis, deberíamos luchar contra ellos con una saña absoluta y sin el menor miramiento. En pocas palabras, el dicho judío, a menudo citado a propósito del Holocausto («Quien salva un alma, salva a toda la humanidad»)[31] debería completarse con: «Quien mata tan sólo a uno de los auténticos enemigos de la humanidad (no mata, sino) *salva* a toda la humanidad». La prueba verdaderamente ética no reside en la disposición a salvar a las víctimas, sino además —quizá, en mayor medida— en la determinación inquebrantable a aniquilar a aquellos que las han convertido en tales.

Lo que enmascara el énfasis en la multitud y la diversidad es, evidentemente, la monotonía que subyace a la existencia global en la actualidad. En su perspicaz folleto sobre Deleuze, Alain Badiou llama la atención sobre cómo si alguna vez ha existido algún filósofo que a propósito de cualquier tema, desde la filosofía hasta la literatura y el cine, repitiera y redescubriera una y otra vez la misma matriz conceptual, éste ha sido Deleuze[32]. La ironía de esta reflexión es justamente que se trata de la crítica más común que se le hace a Hegel; sea lo que sea de lo que esté escribiendo o de lo que esté hablando, Hegel siempre se las arregla para colarlo en el mismo molde del proceso dialéctico. ¿No existe cierta justicia poética en el hecho de que sea precisamente Deleuze, *el* antihegeliano, el filósofo sobre el que podemos hacer esta afirmación de hecho? Y esto es especialmente pertinente para el análisis social: ¿hay algo más monótono que la poética deleuziana sobre la vida contemporánea como proliferación descentrada de multitudes, de diferencias no totalizables? Lo que ocluye

(y, por lo tanto, sustenta) esta monotonía es la multiplicidad de resignificaciones y desplazamientos a los que se somete la textura ideológica básica.

El protegido (M. Night Shyamalan, 2000, con Bruce Willis) es un caso paradigmático de la constelación ideológica actual debido al contraste mismo que establece entre forma y contenido. Su contenido no puede dejar de sorprendernos por su carácter ridículamente infantil: el héroe descubre que en realidad, en la vida real, es un héroe de tebeo que no puede ser herido, que es invencible… En cuanto a la forma, se trata de un drama psicológico bastante refinado, filmado con un espíritu de pausada melancolía: el sufrimiento del héroe, que encuentra difícil hasta un punto traumático aceptar lo que es realmente, su interpelación, su mandato simbólico[33]. Esto aparece claramente ilustrado en la escena en la que su propio hijo quiere dispararle para demostrarle, de este modo, que es realmente invencible; ante la resistencia del padre, el hijo comienza a llorar, desesperado ante el hecho de que su padre sea incapaz de aceptar la verdad sobre sí mismo. ¿Por qué se resiste Willis a ser disparado? ¿Está sencillamente asustado ante la posibilidad de morir, *o teme, más bien, hallarse ante una prueba irrefutable de su invencibilidad*? Y ¿no es éste el mismo dilema que el de la «enfermedad mortal» de Kierkegaard? Tenemos miedo a descubrir no que somos mortales, sino, por el contrario, que somos *inmortales*. Aquí, deberíamos establecer un vínculo entre Kierkegaard y Badiou: es difícil, en realidad traumático, para un animal humano aceptar que su vida no es simplemente un proceso estúpido de reproducción y búsqueda del placer, sino que se halla al servicio de una Verdad. Y éste es el modo en el que la ideología parece funcionar hoy en día en nuestro autoproclamado universo postideológico: llevamos a cabo nuestros mandatos ideológicos sin asumirlos y «tomárnoslos en serio»; aunque un padre se conduzca como un padre, éste hará que su comportamiento vaya acompañado de un flujo constante de comentarios irónicos/reflexivos acerca de la estupidez de ser padre, etcétera.

La reciente película taquillera de dibujos animados de Dreamworks *Shreck* (Andrew Adamson y Vicky Jenson, 2001) expresa este funcionamiento dominante de la ideología a la perfección: la línea argumental de los cuentos de hadas comunes (el héroe y su encantadoramente confuso ayudante cómico acuden a derrotar al dragón y salvar de sus fauces a la princesa) está ataviada con jocosos «extrañamientos» brechtianos (cuando la inmensa muchedumbre contempla la boda en la iglesia, recibe instrucciones sobre cómo comportarse con la falsa espontaneidad de los programas televisivos: «¡Risas!», «¡Silencio respetuoso!»), con giros políticamente correctos (después de que los dos amantes se besen, no es el horrible ogro el que se transforma en una bella princesa, sino la bella princesa la que se convierte en una chica rolliza del montón), puñaladas contra la vanidad femenina (mientras la princesa durmiente espera su beso salvador, se atusa rápidamente el pelo para resultar más atractiva), y con inesperadas conversiones de los personajes malos en buenos (el malvado dragón es, en realidad, una bondadosa mujer que más tarde ayudará a los héroes), hasta

alcanzar referencias anacrónicas a las costumbres modernas y la cultura popular.

En lugar de lanzarnos precipitadamente a alabar estos desplazamientos y reinscripciones como potencialmente «subversivos», y encumbrar a *Shrek* como un «lugar de resistencia» más, deberíamos centrarnos en el hecho evidente de que, a pesar de todos estos desplazamientos, *lo que se nos cuenta es la misma vieja historia de siempre*. En pocas palabras, la verdadera función de estos desplazamientos y subversiones es justamente la de hacer que la historia tradicional sea relevante en nuestra era «posmoderna», e impedir, de este modo, su sustitución por una nueva narrativa. No es de extrañar que la escena final de la película consista en una versión irónica de la canción «I'm a Believer», el viejo éxito de los Monkees de la década de 1960: éste es el modo en el que creemos hoy en día; riéndonos de nuestras creencias mientras seguimos practicándolas, es decir, apoyándonos en ellas como la estructura que sostiene nuestras prácticas diarias.

En la extinta República Democrática de Alemania, era imposible que una única persona combinara los siguientes tres rasgos: convicción (creer en la ideología oficial), inteligencia y honestidad. Si creías y eras inteligente, es que no eras honesto; si eras inteligente y honesto, es que no creías; si creías y eras honesto, es que no eras inteligente. ¿No es esto mismo cierto en el caso de la ideología de la democracia liberal? Si te tomas (aspiras a tomarte) en serio la ideología liberal hegemónica, entonces no puedes ser simultáneamente inteligente y honesto: o bien eres un estúpido o un cínico corrupto. De modo que, si se me permite hacer una alusión, de bastante mal gusto, al *Homo sacer* de Agamben, correré el riesgo de afirmar que el modo en el que se expresa la subjetividad liberal dominante es hoy el del *Homo sucker*: mientras trata de explotar y manipular a los demás, acaba, él mismo, por convertirse en el último embaucador. Cuando creemos estar riéndonos de la ideología dominante, estamos simplemente fortaleciendo su dominio sobre nosotros mismos[34].

Cabe extraer dos lecciones de esta constelación ideológica. La primera es que debemos tener cuidado de no atribuir al Otro la creencia ingenua que nosotros somos incapaces de sostener para no transformarle en un «sujeto que supuestamente cree». Incluso el ejemplo que despierta la mayor de las certezas —el caso notorio del «fundamentalista musulmán» en una misión suicida— no es tan definitivo como pudiera parecer: ¿está realmente tan claro que estas personas *tienen* al menos «que creer verdaderamente» que después de muertas se despertarán en el cielo con 70 vírgenes a su disposición? (recordemos la historia de uno de los terroristas suicidas que, antes de llevar a cabo su misión, llegó incluso a rociarse con perfume para oler bien en su encuentro con las vírgenes). ¿Qué ocurriría si, por el contrario, se sintieran terriblemente inseguras acerca de sus creencias y emplearan su acción suicida como un medio para resolver el punto muerto en el que se encuentran sus dudas, punto al que han llegado con la siguiente creencia: «No sé si creo realmente, pero sacrificándome por la Causa demostraré *in actu* que creo…»? De forma similar,

deberíamos evitar llegar a la conclusión de que Aleksandr Fadeyev, consumado estalinista, además de escritor y presidente del Sindicato de Escritores Soviéticos, que se pegó un tiro tras escuchar el informe secreto de Khrushchev durante el XX Congreso, era un «creyente honesto»; con toda probabilidad, él era perfectamente consciente de la corrupción palmaria a la que había llegado el sistema; en lo que él creía era en el gran Otro, es decir, en el surgimiento público del Nuevo Hombre socialista y otras cosas por el estilo. Por lo tanto, no se mató porque se diera cuenta de algo nuevo gracias al informe de Khrushchev; no se hizo pedazos ninguna de sus ilusiones, lo que se hizo pedazos fue *su creencia en la «fuerza performativa» de la propia ilusión ideológica*.

Podríamos comparar el suicidio de Fadeyev con el del alcalde alemán que, a principios de 1945, momento en el que el ejército estadounidense ocupó su ciudad obligándole a visitar el campo de concentración más cercano, acabó con su vida tan pronto como llegó a casa; no porque no fuera consciente de lo que se estaba haciendo en nombre del régimen al que servía, de modo que no le quedara más remedio que matarse al no poder soportar la verdad una vez revelada; muy al contrario, sabía más o menos todo; el que no sabía nada era el gran Otro, el orden de las apariencias sociales; así que su suicidio se convirtió en su último acto de hipocresía, en el que *pretendió* no saber nada. Se suicidó para salvar las apariencias de su honesta ignorancia (casi como si Stalin hubiera estado en lo cierto al condenar el suicidio como el último acto de cobardía, como la última traición al Partido; al menos si aplicamos sus palabras a los casos en cuestión…).

Lo mismo puede decirse del muy aclamado «nazi honesto», un alcalde de una ciudad de la Alemania del Este que, cuando se estaban aproximando los rusos a su ciudad en febrero de 1945, se puso el uniforme oficial y todas sus medallas y se fue a dar una vuelta por la calle principal, donde fue abatido por los rusos; un caso que contrasta con el de otros muchos que se precipitaron a destruir todas las trazas de su pasado nazi; ¿es este gesto de proclamar públicamente la lealtad hacia la Alemania nazi realmente tan noble? ¿De qué debía sentirse orgulloso este alcalde? ¡Como si no supiera en qué clase de Estado estaba viviendo! ¿No fue su gesto también, por consiguiente, un desesperado intento hipócrita de conferir una suerte de nobleza a una vida que —en el mejor de los casos— estaba repleta de compromisos con los peores criminales?

La segunda lección que debemos extraer es que en lugar de ceder territorio de antemano al enemigo, deberíamos incluso pelear por nociones que en apariencia pertenecen al enemigo de forma «natural». Así pues, quizá deberíamos retomar sin vergüenza la gran tradición estadounidense de las películas del oeste, celebradas por Alain Badiou como el gran género del *coraje* ético. Evidentemente, no podemos volver a la ingenuidad de las películas del oeste de las décadas de 1930 y 1940: la emergencia de lo que André Bazin denominó los «*meta-western*» de principios de la década de 1950 privó al género de su anterior ingenuidad. No obstante, este género

recobró su vigor en la segunda mitad de la década de 1950, por ejemplo, en las dos grandes obras maestras de Delmer Daves, *El tren de las 3:10* y *El árbol del ahorcado*, muy superiores las dos al último «*meta-western*», *Solo ante el peligro* de Fred Zinnemann, considerado como la reencarnación del acto de coraje en su más pura expresión. Lo que ambas películas comparten es su estructura basada en una decisión desplazada: el acto clave no es realizado por el personaje principal, que aparentemente se presenta como el centro de la apuesta ética, sino por un personaje secundario que puede llegar a ser incluso el origen mismo de la tentación. (Existe un eco de esto incluso en *Solo ante el peligro*: justo al final, queda claro que lo que se está poniendo a prueba no es el coraje de Gary Cooper, sino el de su joven esposa, interpretada por Grace Kelly).

El tren de las 3:10 cuenta la historia de un pobre granjero (Van Heflin) que acepta, a cambio de 200 dólares que necesita desesperadamente para salvar su ganado de la sequía, el trabajo de escoltar a un bandido por cuya cabeza se pide un alto precio (Glenn Ford) desde el hotel en el que es retenido hasta el tren que le llevará hasta la prisión en Yuma. Ante nosotros tenemos, evidentemente, una historia clásica sobre una apuesta ética; a lo largo de la película, parece ser que la persona sometida a una apuesta es el propio granjero, que se ve expuesto a tentaciones del mismo estilo de las que aparecen en el más célebre (aunque de forma inmerecida) *Solo ante el peligro*: todos los que prometieron ayudarle le abandonan cuando descubren que el hotel está rodeado de una banda que ha jurado rescatar a su jefe; el propio forajido amenaza al granjero al tiempo que trata de aferrarlo, etc. La escena final, no obstante, es una retrospectiva que cambia totalmente nuestra percepción de la película: cerca del tren, que está ya abandonando la estación, el forajido y el granjero se encuentran cara a cara con toda la banda que está esperando el momento adecuado para disparar al granjero y liberar así a su jefe. En este momento de tensión, cuando la situación parece no tener escapatoria para el granjero, el forajido se vuelve repentinamente hacia él y dice: «¡Confía en mí! ¡Saltemos juntos al vagón!». En pocas palabras, el que realmente ha sufrido la apuesta es el forajido, aparentemente el agente de la tentación; finalmente es derrotado por la integridad del granjero, por quien sacrifica su propia libertad.

Y, *mutatis mutandi*, ¿no es esto mismo válido hoy en día para todos nosotros, intelectuales occidentales «progresistas» cuando juzgamos con severidad tanto a los obreros en nuestras sociedades como a las muchedumbres del Tercer Mundo, que traicionan con cobardía su vocación revolucionaria y sucumben a las tentaciones nacionalistas o capitalistas? Tomemos la figura repelente del acomodado y bien remunerado «izquierdista radical» francés o inglés, que condena a las masas yugoslavas por sucumbir a las canciones de sirena étnicas a finales de la década de 1980: estos «izquierdistas radicales» fueron los que realmente estuvieron sometidos a juicio, y los que de forma miserable no pasaron la prueba al percibir de forma errónea la guerra posyugoslava. Lo mismo se puede decir pero con mayor contundencia de

los multiculturalistas liberales, que deploran el ascenso de la violencia de la nueva derecha en las sociedades occidentales: adoptando una arrogante actitud paternalista hacia los fenómenos que condenan, yerran en la prueba… Pues sí, los patriotas renacidos tienen razón: hoy, lo que realmente necesitamos es un nuevo coraje, y es esta falta de coraje (que es siempre, en último término, coraje para cuestionar la *propia* posición) lo que resulta más conspicuo en la reacción de los intelectuales estadounidenses (y europeos) ante el 11 de septiembre y sus consecuencias.

En la segunda parte de su *Teoría de la armonía*, su manifiesto teórico más importante, escrito en 1911, Arnold Schönberg desarrolla su oposición a la música tonal en unos términos que, en apariencia, prácticamente nos recuerdan a los panfletos antisemitas nazis posteriores: la música tonal se ha convertido en un mundo «enfermo», «degenerado», que precisa de una solución purificadora; el sistema tonal ha sucumbido al «incesto y la endogamia»; los acordes románticos, por ejemplo la séptima disminuida, son «hermafroditas», «vagabundos» y «cosmopolitas»… Nada más sencillo que sostener que dicha actitud apocalíptico-mesiánica es parte de la misma «situación espiritual más profunda» que dio lugar a la «solución final» nazi. No obstante, ésta es justamente la conclusión que deberíamos evitar: lo que hace repulsivo al nazismo no es su retórica sobre la solución final como tal, sino el giro concreto que le proporciona. Otro tema popular en esta clase de análisis es el alegado carácter «protofascista» de la coreografía de masas en la que miles de cuerpos ejecutan movimientos disciplinados (desfiles, representaciones masivas en estadios, etc.); si vemos esto mismo en el Socialismo, inmediatamente extraeremos la conclusión de que existe una «solidaridad profunda» entre ambos «totalitarismos». A este procedimiento, el prototipo mismo del liberalismo ideológico, se le escapa lo más importante: estas actuaciones de masas no sólo no son inherentemente fascistas; tampoco son neutrales, a la espera de ser reapropiadas por la izquierda o por la derecha. Fue el nazismo el que se las apropió robándoselas al movimiento obrero, lugar en el que se originaron.

Es aquí donde deberíamos oponer la genealogía historicista ordinaria (la búsqueda de los orígenes, las influencias, etc.) a la genealogía nietzscheana estricta. A propósito del nazismo, la genealogía ordinaria se caracteriza por la búsqueda del meollo o de los elementos «protofascistas», a partir de los cuales se desarrolló el nazismo (en *El anillo* de Wagner, el momento en el que Hagen ansía el oro del Rin; cuando el Romanticismo alemán estetiza la política…); la genealogía nietzscheana, por su parte, toma absolutamente en consideración la ruptura constitutiva que se produce en un nuevo acontecimiento histórico: ninguno de los elementos «protofascistas» es fascista per se, lo único que los convierte en «fascistas» es su articulación específica; o, por ponerlo en términos de Stephen Jay Gould, todos estos elementos son «exaptados» por el fascismo. En otras palabras, no existe el «fascismo *avant la lettre*» porque *es la propia letra (la nominación) lo que, a partir de un haz de elementos, constituye el fascimo propiamente dicho*.

En la misma línea, deberíamos rechazar de forma radical la noción de que la disciplina (desde el autocontrol hasta el entrenamiento físico) constituye un rasgo «protofascista»; el atributo mismo de «protofascista» debería ser abandonado: se trata del ejemplo más típico de un pseudoconcepto cuya función es la de bloquear el análisis conceptual: cuando afirmamos que el espectáculo organizado de miles de cuerpos (o, pongamos por caso, la admiración por deportes que, como el ciclismo de escalada, exigen un gran esfuerzo y autocontrol) es «protofascista», no estamos diciendo absolutamente nada, simplemente estamos expresando una vaga asociación que enmascara nuestra ignorancia. Así, cuando hace algunas décadas las películas de kung-fu se hicieron populares (Bruce Lee, etc.), ¿acaso no era evidente que se trataba de una genuina ideología obrera proveniente de jóvenes cuyo único camino hacia el éxito era el entrenamiento disciplinado de su única posesión: su cuerpo? La espontaneidad y la actitud de «dejarse llevar» por una libertad excesiva pertenece a aquellos que se lo pueden permitir; los que no tienen nada, lo único que les resta es su disciplina. La disciplina corporal «mala», si es que alguna se merece este apelativo, no es el entrenamiento colectivo, sino por el contrario el *jogging* y el *body-building*, concebidos como parte de la economía subjetiva de realización de la potencialidad del Yo interior; no es de extrañar que la obsesión con el propio cuerpo de los antiguos radicales izquierdistas sea una parte prácticamente obligatoria de su tránsito hacia la «madurez» de la política pragmática: desde Jane Fonda hasta Joschka Fischer, el «periodo de latencia» entre dos fases aparece marcado por la centralidad que adquiere el propio cuerpo.

Existe un célebre chiste israelí sobre la visita de Bill Clinton a Bibi Netanyahu: Clinton ve que en la oficina de Bibi hay un misterioso teléfono azul, entonces le pregunta qué es, a lo que Bibi responde que es para telefonear al altísimo en el cielo. A su regreso a Estados Unidos, Clinton, envidioso, pide a los servicios secretos que le instalen uno cueste lo que cueste. Se lo traen en dos semanas; el teléfono funciona, pero la factura es exorbitante: dos millones de dólares por un minuto de conversación con el altísimo. Así que Clinton llama furioso a Bibi para quejarse: «¿cómo puedes permitirte ese teléfono, si ni siquiera nosotros, que te apoyamos económicamente, podemos permitírnoslo?». Bibi responde tranquilo: «No, no es eso, verás, es que para nosotros, los judíos, cuenta como una llamada local». Resulta interesante que en la versión soviética del chiste, Dios sea reemplazado por el infierno: cuando Nixon visita a Brezhnev y ve el teléfono especial, Brezhnev le explica que se trata de una línea conectada con el infierno; al final del chiste, cuando Nixon se queja de la factura, Brezhnev le responde con calma: «Para nosotros, desde la Unión Soviética, la llamada al infierno cuenta como una llamada local».

Una primera reacción democrática liberal posmoderna casi automática al chiste sería: ésta es, justamente, la fuente del mal en la actualidad: la gente que cree tener línea directa con Dios (con la Verdad, la Justicia, la Democracia o algún otro absoluto) y se siente legitimada para denunciar al resto, a sus oponentes, por tener

una línea directa con el infierno (imperios del mal, ejes del mal); frente a esta absolutización, deberíamos aceptar con modestia que todas nuestras posiciones son relativas, están condicionadas por constelaciones históricas contingentes, de modo que nadie tiene la solución definitiva, sino soluciones temporales históricamente contingentes. La falsedad de esta posición ya fue denunciada por Chesterton: «A la vuelta de cualquier esquina es posible encontrase con un hombre que pronuncie la frase desesperada y blasfema de que puede no estar en lo cierto. Todos los días uno se encuentra con alguien que afirma que, por supuesto, su visión puede no ser la correcta. Desde luego, debe ser la correcta porque, si no, la diría»[35]. ¿No es esta misma falsedad claramente identificable en la retórica de muchos deconstruccionistas posmodernos? Chesterton está bastante en lo cierto cuando emplea el término «blasfemo», que aquí adquiere toda su fuerza: la aparentemente modesta relativización de la propia posición es el modo de la apariencia de su contrario, de privilegiar la propia posición de enunciación. Compárese a tal efecto el combate y el dolor que experimenta el «fundamentalista» con la serena paz del demócrata liberal que, desde su segura posición subjetiva, desprecia irónicamente cualquier compromiso pleno, cualquier toma de posición «dogmática» en la conversación.

¿Estamos entonces predicando la vieja lección según la cual el significado ideológico de un elemento no discurre en el propio elemento, sino que depende del modo en el que es «apropiado», y se articula en una secuencia? Pues sí, con una salvedad fatídica: que tenemos que hacer acopio del coraje necesario para abandonar la «democracia» como el significante-amo de esta cadena. Hoy en día, la democracia es el principal fetiche político, el desactivador fundamental del antagonismo social: durante la situación electoral, la jerarquía social se ve temporalmente suspendida, y el cuerpo social reducido a la condición de mera multitud contabilizable, y aquí también el antagonismo queda suspendido. Hace una década, en las elecciones a gobernador del Estado de Louisiana, cuando la única alternativa al antiguo miembro del Ku Klux Klan, David Duke, era un demócrata corrupto, muchos vehículos exhibieron el siguiente cartel: «Vota a un maleante ¡Es importante!». En las elecciones presidenciales francesas en mayo de 2002, el dirigente del Frente Nacional, Jean-Marie le Pen, enfrentado al electo Jacques Chirac, sospechoso de malversación de fondos públicos, llegó hasta la última vuelta. Ante semejante y nada envidiable elección, muchos manifestantes exhibieron una pancarta que decía «L'arnaque plutôt que la haine [El *enarca* mejor que el odio]»[36]. Ésta es la paradoja última de la democracia: en el orden político existente, todas las campañas en contra de la corrupción acaban siendo cooptadas por la extrema derecha populista. En Italia, el resultado final de la campaña «manos limpias» que destruyó a la antigua clase política dominante centrada en torno a la democracia cristiana fue la ascensión de Berlusconi al poder; en Austria, Haider legitimó su ascensión al poder acudiendo al discurso anticorrupción; incluso en Estados Unidos, se da generalmente por sentado que los congresistas demócratas son más corruptos que los republicanos. La idea de

una «democracia honesta» es una ilusión; lo mismo sucede con la noción de que el orden de la Ley carece de su obsceno suplemento de superego; lo que aparenta ser una distorsión contingente del proyecto democrático está inscrito en la noción misma de democracia, es decir, la democracia está *démocrassouille*. El orden político democrático es, por su propia naturaleza, susceptible de corrupción. La elección última es: ¿aceptamos y apoyamos esta corrupción con un espíritu de resignada y realista sabiduría, o podemos hacer acopio del valor necesario para romper el círculo vicioso de corrupción democrática y campañas de derechas para acabar con ella?[37].

En ese caso, ¿hacia dónde volvernos en busca de una alternativa? En este punto debemos conducirnos con la máxima cautela y, simultáneamente, sin ningún prejuicio; ¿por qué no habríamos de ver un potencial emancipatorio incluso en nociones aparentemente tan «reaccionarias» como la «identidad rusa»? Quizá, la singularidad de las palabras pueda servirnos de guía en esta cuestión; en ruso, existen con frecuencia dos palabras para referirse al (para nosotros, occidentales) mismo término: una que designa su significado común y otra que se emplea de un modo «absoluto» más éticamente connotado. Tenemos, por lo tanto, la palabra *istina*, para referirnos a la noción común de verdad en tanto adecuación a los hechos; y (habitualmente en mayúsculas) *Pravda*, para referirnos a la Verdad absoluta que también designa el ideal éticamente comprometido del Bien. También existe la palabra *svoboda*, que significa libertad común de hacer lo que cada uno quiera dentro de los límites del orden social existente; y *volja*, el impulso absoluto metafóricamente connotado de seguir la propia voluntad hasta alcanzar la autodestrucción; tal y como les gusta decir a los rusos, en Occidente tenéis *svoboda*, mientras que nosotros tenemos *volja*. Existe la palabra *gosudarstvo* para referirse al Estado en sus aspectos administrativos ordinarios; y *derzhava*, que remite al Estado como una agencia única de la que emana un poder absoluto. (Aplicando la conocida distinción que opone a Benjamin y a Schmitt, me aventuraría a afirmar que la diferencia entre *gosudarstvo* y *derzhava* equivale a la que existe entre el poder constituido y el poder constituyente; *gosudarstvo* es la máquina administrativa del Estado funcionando tal y como establecen las regulaciones legales, mientras que *derzhava* es el agente del Poder incondicional). Hay *intelectuales*, gente educada, e *intelligentsia*, intelectuales con la misión específica de reformar la sociedad[38]. (En la misma línea, esto estaba ya presente en la distinción implícita de Marx entre «clase obrera» —una simple categoría del ser social— y «proletariado», una categoría de Verdad, el sujeto revolucionario propiamente dicho).

¿No es esta oposición la que, en último término, elabora Alain Badiou cuando opone Acontecimiento y mera positividad del Ser? *Istina* es la mera verdad factual (correspondencia, adecuación), mientras que *Pravda* designa el Acontecimiento verdadero en relación al sujeto; *svoboda* es la libertad de elección común, mientras que *volja* es Acontecimiento resolutivo de la verdad… En ruso, esta brecha está directamente inscrita, aparece como tal, revelando así el riesgo radical implícito en

cada Acontecimiento-Verdad: no existen garantías ontológicas de que *Pravda* logre afirmarse a sí misma en el ámbito de los hechos (al que se refiere *istina*). Y, una vez más, parece que la conciencia misma sobre esta brecha estuviera inscrita en la lengua rusa, en la expresión singular *awos* o *na awos*, que significa algo como «en nuestra suerte»; articula la esperanza de que las cosas salgan bien al hacer un gesto radical arriesgado sin ser capaz de discernir todas sus consecuencias posibles; algo parecido al *on attaque, et puis on verra* de Napoleón, frecuentemente citado por Lenin. Lo interesante de esta expresión es que combina voluntarismo, una actitud activa de afrontar el riesgo, con un fatalismo con un carácter más fundamental: uno actúa, da un salto, y a continuación espera que las cosas salgan bien… ¿Y si ésta fuera la postura que necesitamos hoy en día, escindida, tal y como lo estamos nosotros, entre el pragmatismo utilitarista occidental y el fatalismo oriental, las dos caras de la actual «ideología espontánea» global?

El político populista de derechas Pim Fortuyn, asesinado a principios de mayo de 2002, dos semanas antes de las elecciones en las que, según las predicciones, ganaría una quinta parte de los votos, era una figura paradójica y sintomática: un populista de derechas cuyos rasgos personales, e incluso (la mayor parte de) sus opiniones, eran de una corrección política casi perfecta: era gay, mantenía unas relaciones personales buenas con muchos inmigrantes, con un sentido de la ironía innato, etc., en pocas palabras, era un buen liberal tolerante con respecto a todo a excepción de su posición política fundamental. Así pues, encarnaba la intersección entre el populismo de derechas y la corrección política liberal; quizá tenía que morir al ser el ejemplo vivo de que la oposición entre populismo de derechas y tolerancia liberal es falsa, que nos hallamos ante las dos caras de una misma moneda. ¿No deberíamos entonces estar peleando por algo opuesto a lo que aspiraba el desafortunado Fortuyn: no por el fascista con rostro humano, sino por el combatiente de la libertad con un rostro inhumano?

IV. Del *Homo sucker* al *Homo sacer*

El peligro al que Occidente se está exponiendo con su «guerra contra el terrorismo» fue, una vez más, claramente percibido por Chesterton, que en las últimas páginas de su obra *Ortodoxia*, la obra definitiva de propaganda católica, esboza el punto muerto al que llegan las críticas pseudorrevolucionarias de la religión: éstas comienzan por denunciarla como una fuerza opresora que amenaza la libertad humana: no obstante, al enfrentarse a ella, se sienten conminadas a renegar de la propia libertad, sacrificando así aquello que pretendían defender; la víctima última del rechazo teórico y práctico ateo de la religión no es la religión (que continúa su camino imperturbable), sino la libertad misma, supuestamente amenazada por la primera. El universo ateo radical, privado de la referencia religiosa, es el universo gris del terror y la tiranía igualitarista:

> Los hombres que empezaron a luchar en contra de la religión para defender la libertad y la humanidad acabaron renunciando a la libertad y la humanidad si de este modo podía enfrentarse a la iglesia […]. Conozco a un hombre que demuestra tal pasión al probar que él carecerá de existencia propia en el más allá que acaba adoptando la postura de que carece de existencia propia en el presente […]. Conozco a gente que demostró que no podía existir un juicio divino tratando de probar que no puede existir el juicio humano […]. No admiramos, apenas excusamos, al fanático que destruye este mundo por amor al otro. ¿Pero qué decir del fanático que destruye este mundo por odio al otro? Éste ofrece en sacrificio al inexistente Dios la existencia misma de la humanidad. No ofrece sus víctimas en el altar, sino que se limita a demostrar lo errado del altar y lo vacío del trono […]. Con sus dudas orientales acerca de la personalidad, no nos aseguran que no tendremos una vida personal en el más allá; se limitan a asegurarnos que la que tendremos aquí no será excesivamente feliz o completa […]. Los laicistas no han destruido las cosas divinas, se han limitado, si es que esto les sirve de consuelo, a destruir las laicas[39].

Lo primero que hay que añadir a todo esto hoy en día es que lo mismo puede decirse de los propios adalides de la religión: ¿cuántos defensores de la religión comenzaron atacando ferozmente a la cultura contemporánea laica y acabaron renegando, ellos mismos, de la religión (perdiendo cualquier experiencia religiosa significativa)? Y ¿no es cierto que, de un modo estrictamente análogo, los guerreros liberales están tan ansiosos por luchar contra el fundamentalismo antidemocrático que acabarán echando por la borda la libertad y la democracia mismas en su afán de combatir el terrorismo? Sienten tal pasión por demostrar que el fundamentalismo no cristiano es la principal amenaza contra la libertad que están dispuestos a volver a

retomar la postura de que debemos limitar nuestra propia libertad aquí y ahora, en nuestras así consideradas sociedades cristianas. Si los «terroristas» están dispuestos a destruir este mundo por amor al otro, nuestros guerreros contra el terrorismo están dispuestos a destruir su propio mundo democrático en aras del odio al otro musulmán. Alter y Deshowitz aman la dignidad humana hasta tal punto que están dispuestos a legalizar la tortura, máxima expresión de la degradación de la dignidad humana, con el propósito de defenderla.

¿No es válido esto mismo para el desprecio posmoderno hacia las grandes Causas ideológicas, hasta el punto de que en nuestra era postideológica, en lugar de intentar cambiar el mundo, debemos reinventarnos a nosotros mismos, la totalidad de nuestro universo, dedicándonos a nuevas formas de prácticas subjetivas (sexuales, espirituales, estéticas…)? Tal y como lo ha expresado Hanif Kureishi en una entrevista sobre su libro *Intimacy*: «Hace veinte años tratar de hacer una revolución y cambiar la sociedad era político, mientras que ahora la política se limita a dos cuerpos, que haciendo el amor en un sótano, pueden recrear el mundo en su totalidad». Frente a argumentos de este tipo, podemos apelar únicamente a la vieja lección de la Teoría Crítica: cuando tratamos de preservar la verdadera esfera íntima de la privacidad de la arremetida del instrumental/objetualizado intercambio público «alienado», la propia privacidad se transforma en una esfera absolutamente «mercantilizada» y objetualizada. El repliegue actual en la privacidad supone adoptar fórmulas de autenticidad privada propagadas por la reciente industria cultural, desde los cursillos sobre iluminación espiritual hasta el *jogging* y el *body-building* pasando por la adopción de las últimas tendencias culturales o de otro tipo. La verdad última del repliegue en la privacidad es una confesión pública de los secretos íntimos en un espectáculo televisivo; frente a este tipo de privacidad, deberíamos enfatizar que en la actualidad la única forma de romper con los imperativos de la mercantilización «alienada» es inventar una nueva colectividad. Hoy, más que nunca, se torna relevante la lección que podemos extraer de las novelas de Marguerite Duras: el camino —el *único* camino— para que una pareja logre una relación (sexual) personal plena no consiste en mirarse mutuamente a los ojos, sino en mirar juntos, de la mano, hacia el exterior, hacia un tercer punto (la Causa por la que ambas personas están luchando, en la que ambas se sienten involucradas).

El resultado final de la subjetivización global no es la desaparición de la «realidad objetiva», sino la desaparición de nuestra propia subjetividad, convertida en un frívolo capricho mientras la realidad social sigue su curso. Me siento tentado a parafrasear aquí la célebre respuesta que el interrogador dio a Winston Smith cuando éste puso en duda la existencia de Gran Hermano («¡Tú eres el que no existe!»)[40]: la respuesta adecuada a las dudas posmodernas acerca de la existencia del gran Otro ideológico es que es el propio sujeto el que no existe… No es de extrañar que nuestra era —cuya actitud básica aparece inmejorablemente encapsulada en el título del reciente *best-seller* de Philip McGraw, *Self Matters*, en el que se nos enseña cómo

«crear la propia vida desde el interior»— encuentre su complemento lógico perfecto en libros con títulos tales como *How to Disappear Completely*: manuales que explican cómo eliminar todas las trazas de nuestra existencia previa para «reinventarnos» a nosotros mismos completamente[41]. Aquí es donde se hace evidente la diferencia entre el Zen propiamente dicho y su versión occidental: la auténtica grandeza del Zen es que no puede ser reducido a un «viaje interior» hacia nuestro «verdadero ser»; el propósito de la meditación Zen es, por el contrario, un vaciamiento total del ser, la aceptación de que el ser no existe, de que no existe una «verdad interior» susceptible de ser descubierta. Éste es el motivo por el que los auténticos maestros Zen están plenamente justificados cuando interpretan el mensaje básico Zen (la liberación descansa en la pérdida del propio yo, en unirse inmediatamente con el vacío primordial) del mismo modo en que se jura fidelidad militar, para, acto seguido, cumplir órdenes y realizar la misión encomendada dejando a un lado las consideraciones sobre el yo y los intereses personales; es decir, la afirmación del cliché antimilitarista habitual según el cual los soldados son instruidos hasta alcanzar un estado de subordinación irreflexivo y ejecutar órdenes como si fueran ciegas marionetas, es idéntica a la enseñanza Zen. Así es como Ishihara Shummyo argumentó esto mismo en términos prácticamente althusserianos, como un acto de interpelación que comprende directamente al sujeto, pasando por encima de dudas histéricas o cuestionamientos:

> El Zen es muy especial en cuanto a la necesidad de no detener la propia mente. Tan pronto como golpeamos un sílex, salta una chispa. No existe siquiera el más mínimo lapso de tiempo entre estos dos hechos. Cuando recibimos la orden de girar a la derecha, simplemente giramos a la derecha […]. Cuando se pronuncia nuestro nombre en voz alta, por ejemplo, «Uemon», debemos limitarnos a responder «Sí», sin detenernos a considerar el motivo por el que hemos sido llamados […]. Creo que si nos llamaran para morir, no deberíamos albergar la más mínima agitación[42].

Lejos de denunciar esta actitud como una perversión monstruosa, deberíamos percibir en ella una indicación del auténtico modo en el que el Zen se aparta de su reapropiación occidental, que lo reinscribe en la matriz del «descubrimiento del verdadero ser». La lógica de un «viaje interior», llevada hasta sus últimas consecuencias, nos enfrenta con el vacío de la subjetividad, abocando así al sujeto a asumir su propia desubjetivación; la paradójica conclusión pascaliana de esta versión radical del Zen es que puesto que no existe una substancia interior en la religión, la esencia de la fe es el decoro apropiado, el cumplimiento del ritual tal cual. Así pues, lo que el budismo occidental no está dispuesto a aceptar es que la víctima última del «viaje al interior de uno mismo» sea el propio yo.

En términos más generales, ¿no es esta lección idéntica a la de la *Diálectica de la*

Ilustración de Adorno y Horkheimer? Las víctimas últimas del positivismo no son las nociones metafísicas confusas, sino los propios hechos; la búsqueda de la secularización, el giro hacia la vida mundana, transforma esta misma vida en un proceso anémico «abstracto», y en ningún sitio es más evidente esta inversión paradójica que en la obra de Sade, donde la afirmación sin constricciones de la sexualidad, privada de los últimos vestigios de la trascendencia espiritual convierte la propia sexualidad en un ejercicio mecánico privado de la auténtica pasión sensual. ¿Y no se advierte claramente una inversión similar en el callejón sin salida al que se ven abocados los Últimos Hombres de hoy en día, individuos «posmodernos» que rechazan todo objetivo «elevado» como una forma de terrorismo y consagran sus vidas a la supervivencia, a una vida repleta de placeres menores cada vez más refinados y artificialmente excitantes/estimulantes? En la medida en que la «muerte» y la «vida» designan para san Pablo dos posiciones existenciales (subjetivas) y no dos hechos «objetivos», estamos plenamente justificados para formular la misma cuestión que él se planteó insistentemente: ¿quién está hoy realmente vivo?[43].

¿Y si estuviéramos «realmente vivos» únicamente cuando nos comprometemos con una intensidad excesiva que nos sitúa más allá de la «mera existencia»? ¿Y si, cuando nos centramos en la mera supervivencia, aun en el caso de que podamos calificarla como «pasarlo bien», lo que estuviéramos perdiendo fuera, en último término, la propia vida? ¿Y si el palestino que comente los atentados suicidas en el momento de volarse a sí mismo (y a otros) por los aires estuviera, en un sentido enfático, «más vivo» que el soldado estadounidense que toma parte de una guerra frente a la pantalla del ordenador, combatiendo contra un enemigo a cientos de miles de millas de distancia, o que un *yuppie* neoyorquino que hace *jogging* por el río Hudson para mantener su cuerpo en forma? O, en términos psicoanalíticos, ¿y si un histérico estuviera verdaderamente vivo en su permanente cuestionamiento excesivo de su existencia, mientras que un obseso encarnara el modelo mismo de optar por una «vida muerta»? En otras palabras, ¿no es el objetivo final de sus rituales compulsivos prevenir que «algo» suceda, siendo ese «algo» el exceso de la vida misma? ¿No es la catástrofe que teme el hecho de que, finalmente, *algo le ocurrirá realmente* a él o a ella? O, en términos del proceso revolucionario, ¿y si la diferencia que separa la era de Lenin del estalinismo fuera, una vez más, la diferencia entre la vida y la muerte? Hay un rasgo aparentemente marginal que aclara este punto: la actitud básica de un comunista estalinista es la de seguir la línea marcada por el partido frente las desviaciones de «derechas» o de «izquierdas»; dicho brevemente, dirigiendo una carrera media segura; para el auténtico leninismo, en un contraste evidente, sólo existe una desviación, la centrista, la de «jugar sobre seguro», evitando de forma oportunista el riesgo de «tomar partido» de un modo claro y excesivo. En 1921, por ejemplo, no se impuso una «necesidad histórica profunda» en el repentino giro que tomó la política soviética desde el «comunismo de guerra» hacia la «Nueva Política Económica»: fue únicamente un desesperado zigzag estratégico entre la línea

izquierdista y la línea derechista, o como lo expresó Lenin en 1922: los bolcheviques cometimos «todos los errores posibles». Esta «toma de partido» excesiva, este permanente desequilibrio zigzagueante, es vida (política revolucionaria) propiamente dicha; para una persona leninista, la máxima expresión de la derecha contrarrevolucionaria es justamente el «centro», el temor de introducir un desequilibrio radical en el edificio social.

Es una paradoja propiamente nietzscheana que la mayor perdedora de esta aparente afirmación de la vida en contra de todas las Causas trascendentes sea, en realidad, la vida misma. Lo que hace que la vida «merezca ser vivida» es el propio exceso de vida: la conciencia de que existe algo por lo que alguien está dispuesto a arriesgar su propia existencia (este exceso puede recibir el nombre de «libertad», «honor», «dignidad», «autonomía», etc.). Sólo cuando estamos dispuestos a correr riesgos estamos realmente vivos. Chesterton argumenta esto mismo a propósito de la paradoja del coraje:

> Si un soldado, rodeado por sus enemigos, pretende abrirse paso, necesita combinar un fuerte deseo de vivir con una extraña indiferencia hacia la muerte. No debe simplemente aferrarse a la vida, de hacerlo sería un cobarde, y no escaparía. No debe simplemente esperar a la muerte, porque entonces sería un suicida, y no escaparía. Debe procurar su vida con un espíritu de furiosa indiferencia hacia ella; debe desear la vida como si fuera agua y aun así beber la muerte como si fuera vino[44].

La posición supervivencialista «posmetafísica» de los Últimos Hombres acaba siendo un espectáculo anémico de la vida arrastrándose como su propia sombra. Es en este horizonte en el que deberíamos comprender el creciente rechazo hacia la pena de muerte en la actualidad: deberíamos ser capaces de discernir la «biopolítica» oculta que se esconde tras dicho rechazo. Aquellos que afirman la «sacralidad de la vida», defendiéndola frente a las amenazas de los poderes trascendentes que la parasitan, acaban habitando un «mundo supervisado en el que viviremos seguros y sin dolor, y tediosamente»[45], un mundo en el que en virtud de su propia finalidad oficial —una vida prolongada y placentera— estarán prohibidos y estrictamente controlados todos los auténticos placeres (el tabaco, las drogas, la comida…). La película *Salvar al soldado Ryan* de Spielberg nos brinda el ejemplo definitivo de esta actitud supervivencialista frente a la muerte, al ofrecernos una presentación «desmitificada» de la guerra como una matanza sin sentido que no puede justificarse en modo alguno; la película, como tal, nos proporciona la mejor de las justificaciones posibles de la doctrina militar «sin-bajas-en-nuestro-bando» de Collin Powell. Aquí, no estamos confundiendo la «defensa de Occidente» fundamentalista cristiana y abiertamente racista y la versión liberal tolerante de la «guerra contra el terrorismo» que en último término pretende salvar a los propios musulmanes de la amenaza

fundamentalista: a pesar de la importancia que pueda revestir dicha diferencia, finalmente ambas posturas quedan atrapadas en la misma dialéctica autodestructiva.

Y es sobre el fondo de este giro que subyace a la «biopolítica» donde deberíamos interpretar una serie de enunciados políticos recientes, que no tienen sino el aspecto de los deslices freudianos. En una ocasión en la que los periodistas preguntaron a Donald Rumsfeld acerca de los objetivos de bombardear Afganistán, éste respondió: «Bien, se trata de matar al mayor número posible de soldados talibán y miembros de al-Qaeda». Esta declaración no resulta tan evidente como pudiera parecer en un principio: el objetivo normal de una operación militar es ganar la guerra, forzar al enemigo a capitular, incluso la destrucción masiva es, en último término, un medio para lograr dicho fin… El problema de la franca declaración de Rumsfeld, como el de otros fenómenos similares, tales como el estatuto de los prisioneros afganos en la Bahía de Guantánamo, es que parecen apuntar directamente a la distinción que Agamben establece entre el ciudadano pleno y el *Homo sacer*, que, a pesar de estar vivo como un ser humano, no forma parte de la comunidad política. Éste es el estatuto de John Walker, el «talibán estadounidense»; ¿debería estar en una prisión estadounidense o junto a los talibán presos? Cuando Donald Rumsfeld se refirió a ellos como «combatientes ilegales» (en lugar de prisioneros de guerra «regulares»), no quiso decir simplemente que están al margen de la ley a causa de su actividad terrorista criminal: cuando un ciudadano estadounidense comete un crimen grave, un asesinato por ejemplo, continúa siendo un «criminal legal»; la distinción entre criminales y no criminales no se solapa con la que se establece entre ciudadanos «legales» y lo que en Francia denominan *sans-papiers*. Los terroristas no son los únicos excluidos, también lo son aquellos que están situados en el extremo opuesto como receptores de ayuda humanitaria (los habitantes de Ruanda, Bosnia, Afganistán…): el *Homo sacer* de hoy es el objeto privilegiado de la biopolítica humanitaria: aquel que habiendo sido privado de su humanidad plena es cuidado de una manera paternalista. Por lo tanto, deberíamos reconocer la paradoja de que los campos de concentración y los de refugiados en los que se reparte la ayuda humanitaria son las dos caras, la «humana» y la «inhumana», de la misma matriz formal socio-lógica. En ambos casos es válida la broma cruel de Lubitch en *Ser o no ser*: «Campo de Concentración Erhardt», al ser preguntado acerca de los campos de concentración alemanes en la Polonia ocupada, responde bruscamente: «Nosotros nos encargamos de la concentración, los polacos de la acampada»[46]. En ambos casos, la población se ve reducida a objeto de la biopolítica. Así que no basta con enumerar ejemplos del *Homo sacer* actual: los *sans papiers* en Francia, los habitantes de las *favelas* en Brasil, la población afroamericana en los guetos de Estados Unidos, etc. Es absolutamente crucial completar esta lista con la vertiente humanitaria: quizá, todos aquellos que son percibidos como receptores de ayuda humanitaria sean las figuras emblemáticas del *Homo sacer* de hoy.

La prueba última de esta lógica del *Homo sacer* tomó forma cuando, en los

primeros días de marzo de 2002, las fuerzas talibán y de al-Qaeda aún operativas sorprendieron a los estadounidenses y sus aliados con una defensa feroz, forzándolos a retroceder temporalmente e incluso derribando un helicóptero estadounidense y violando, de este modo, el principio sagrado de este bando de la guerra sin bajas. Lo realmente extraño en el relato de estos acontecimientos en los medios de comunicación estadounidenses fue el modo en el que lograron ocultar su sorpresa ante el hecho de que los talibán devolvieran el ataque, como si la prueba última de que eran verdaderos terroristas criminales («combatientes ilegales») fuera que, al ser disparados, ellos *dispararan en respuesta…* El mismo juicio se puede discernir claramente en las informaciones sobre la Cisjordania ocupada: cuando el ejército israelí, en lo que el propio Israel describe como una operación de guerra, ataca a las fuerzas de la policía palestina y destruye de manera sistemática las infraestructuras palestinas, la resistencia es citada como un prueba de que nos enfrentamos a auténticos terroristas. Esta paradoja está inscrita en la noción misma de «guerra contra el terrorismo», una extraña guerra en la que el enemigo es criminalizado simplemente por defenderse y devolver los disparos. En este sentido, está emergiendo una nueva entidad que no es ni la del soldado enemigo ni la de un criminal cualquiera: los terroristas de al-Qaeda no son soldados enemigos, son «combatientes ilegales»; sin embargo, tampoco se trata de meros criminales; Estados Unidos se opuso tajantemente a la idea de que los atentados contra el World Trade Center fueran tratados como actos criminales apolíticos. Dicho en pocas palabras, lo que está emergiendo bajo la apariencia del Terrorista al que se declara la guerra es precisamente la figura del Enemigo político, al que se le impide acceder al espacio político propiamente dicho.

Ésta es otra de las facetas del nuevo orden global: ya no se trata de guerras en el viejo sentido de un conflicto regulado entre Estados soberanos, en el que rigen determinadas reglas (en torno al trato que reciben los prisioneros, la prohibición de ciertas armas, etc.). Quedan dos clases de conflictos: o bien luchas contra grupos de *Homo sacer* —«conflictos étnico-religiosos» que violan las reglas de los derechos humanos universales—, que no cuentan como guerras en sentido estricto, o ataques directos a Estados Unidos o a otros representantes del nuevo orden global, en cuyo caso, nuevamente, no nos hallamos ante auténticas guerras, sino ante meros «combatientes ilegales» que se resisten de forma criminal a las fuerzas del orden universal. En este segundo caso, no podemos siquiera imaginar a una organización humanitaria neutral como Cruz Roja mediando entre las partes enfrentadas, organizando el intercambio de prisioneros, y así sucesivamente: un bando en el conflicto (la fuerza global dominada por Estados Unidos) asume ya el papel de Cruz Roja al percibirse a sí mismo no como una de las partes en el conflicto, sino como un agente mediador en la consecución de la paz y el orden global, aniquilando determinadas rebeliones y, simultáneamente, proporcionando ayuda humanitaria a las «poblaciones locales». Quizá, la imagen definitiva del tratamiento de *Homo sacer*

que reciben las «poblaciones locales» sea la de los aviones de guerra estadounidenses volando sobre Afganistán; uno nunca puede estar seguro de lo que lanzarán, si bombas o paquetes con alimentos.

Esta extraña «coincidencia entre opuestos» alcanzó su momento más álgido en abril de 2002, cuando Harald Nasvik, un miembro de derechas del parlamento noruego propuso a George W. Bush y Tony Blair como candidatos al Premio Nobel de la Paz, aludiendo al decisivo papel que habían jugado en la «guerra contra el terror», la mayor amenaza para la paz en la actualidad: finalmente, el viejo lema orweliano «La guerra es la paz» se hace realidad. Quizá lo más irónico de esta situación es que el principal «daño colateral» en Occidente es el lamentable estado en el que se encuentran los refugiados afganos y, en general, la situación catastrófica que vive Afganistán en el ámbito de la salud y la alimentación; así pues, en algunos casos, la acción militar en contra de los talibán es presentada prácticamente como un medio para garantizar el reparto seguro de la ayuda humanitaria. No podemos entonces mantener la oposición entre guerra y ayuda humanitaria: ambas están estrechamente vinculadas; la misma intervención puede funcionar simultáneamente en dos niveles: la caída del régimen talibán es presentada como parte de una estrategia de ayuda al pueblo afgano oprimido por los talibán; tal y como lo formuló Tony Blair, quizá deberíamos bombardear a los talibán para poder asegurar de este modo el transporte y distribución de los alimentos.

¿Estamos, pues, asistiendo al renacer de la vieja distinción entre los *derechos humanos* y los *derechos de un ciudadano*? ¿Existen derechos válidos para todos los miembros de la especie humana (a respetar también en el caso del *Homo sacer*) y derechos más restringidos válidos para los ciudadanos (aquellos cuyo *status* está legalmente regulado)? ¿Y si, no obstante, la conclusión fuera aún más radical? ¿Y si el problema no fuera la frágil situación de los excluidos, sino, por el contrario, el hecho de que, en el nivel más elemental, estuviéramos *todos* «excluidos» en el sentido de que nuestra posición más elemental, la posición «cero» fuera la de ser objeto de la biopolítica, y se nos concedieran derechos políticos y ciudadanos tan sólo como un gesto secundario conveniente a determinadas consideraciones biopolíticas estratégicas? ¿Y si éste fuere el resultado final de la noción de «pospolítica»? El problema del uso que hace Agamben de la noción de *Homo sacer*, no obstante, es que está inscrita en la misma línea que la «dialéctica de la Ilustración» de Adorno y Horkheimer, o del poder disciplinario y la biopolítica de Michel Foucault: las temáticas de los derechos humanos, la democracia, la regulación y la ley, y otras semejantes, son reducidas, en último término, a la máscara engañosa de los mecanismos disciplinarios del «biopoder», cuya máxima expresión son los campos de concentración del siglo XX. Aquí, la elección fundamental parece remitirnos a lo que enfrenta a Adorno y a Habermas: ¿es el proyecto moderno de libertad (política) una apariencia falsa cuya «verdad» se encarna en los sujetos que perdieron el último jirón de autonomía en su inmersión en el «mundo administrado» del capitalismo tardío, o

los fenómenos «totalitarios» dan simplemente fe del hecho de que el proyecto político de la modernidad permanece inacabado? Sin embargo, ¿no cubre, en realidad, esta elección —que opta entre un análisis histórico-político «pesimista» que apunta hacia el cierre final (la sociedad actual entendida como aquella en la que se ha verificado la desaparición progresiva de la brecha misma entre vida política y nuda vida, y en la que el control y la administración de la «nuda vida» se afirman directamente como la esencia misma de la política), y el enfoque «más optimista», que percibe los fenómenos «totalitarios» como una «desviación» contingente del proyecto de la Ilustración, como el punto sintomático en el que la «verdad» de éste emerge— la totalidad del campo? ¿Y si se tratara de las dos caras de la misma moneda, erigidas sobre la represión/exclusión del mismo rasgo traumático?

La noción «totalitaria» del «mundo administrado», en el que la experiencia misma de libertad subjetiva es la forma en que se manifiesta la sujeción a los mecanismos disciplinarios, es en último término el envés fantasmático de la ideología (y la práctica) pública «oficial» de la autonomía individual y la libertad: la primera tiene que acompañar a la segunda completándola como su obsceno doble sombrío, de una manera que no puede sino recordarnos la imagen central de la película de los hermanos Wachowski *Matrix*: millones de *seres* humanos llevando una vida claustrofóbica en cunas repletas de agua, mantenidos con vida con el propósito de generar energía (electricidad) para Matrix. De modo que, cuando (alguna) gente «se despierta» de su inmersión en la Realidad Virtual controlada por Matrix, su despertar no constituye una apertura al vasto espacio de la realidad exterior, sino en un primer momento la constatación espantosa de este encierro, donde cada uno de nosotros es, de hecho, tan sólo un organismo fetal, inmerso en líquido amniótico.

La pasividad casi total es la fantasía repudiada que sustenta nuestra experiencia consciente como sujetos activos que se postulan a sí mismos; se trata de la fantasía perversa definitiva: la idea de que en nuestro fuero interno somos instrumentos de la *jouissance* del Otro (Matrix), exprimidos de nuestra substancia vital como si fuéramos baterías. Ése es el enigma del mecanismo actual: ¿por qué necesita Matrix energía humana? La energía como tal es, desde luego, insignificante: Matrix podría haber encontrado fácilmente otra fuente de energía más segura, que no habría exigido la organización, extremadamente compleja, de la Realidad Virtual, donde se coordinada virtualmente a millones de unidades humanas. La única respuesta coherente es: Matrix se nutre de la *jouissance* humana; aquí retornamos a la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro, lejos de constituir una máquina autónoma, necesita él mismo la constante afluencia de *jouissance*. Así es como deberíamos invertir el estado de cosas presente en *Matrix*: lo que en la película aparece como el despertar a nuestra auténtica situación es, de hecho, su opuesto exacto, la fantasía fundamental misma que sustenta nuestro ser.

En «Le prix du progrès», uno de los fragmentos con los que concluye la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer citan el análisis del fisiólogo

francés del siglo XIX Pierre Flourens en contra de la anestesia médica con cloroformo: Flourens sostiene que se puede demostrar que la anestesia opera únicamente sobre la red neuronal de nuestra memoria. Dicho en pocas palabras, mientras somos destripados vivos en la mesa de operaciones, experimentamos plenamente un terrible dolor, pero más adelante, cuando nos despertamos, no lo recordamos… De acuerdo con Adorno y Horkheimer, esto es, evidentemente, una metáfora perfecta del destino de la Razón, fundado sobre la represión misma de la naturaleza: el cuerpo, la parte de naturaleza que existe en el sujeto, siente el dolor plenamente; sin embargo, y a causa de la represión, no lo recuerda. Ésta es la revancha perfecta de la naturaleza por el dominio que ejercemos sobre ella: sin saberlo, somos las mayores víctimas de nosotros mismos al destriparnos en vida… ¿Acaso no podríamos interpretar esto también como el escenario fantástico perfecto de la interpasividad, de esa Otra Escena, en la que pagamos el precio de nuestra intervención activa en el mundo? No existe agente activo libre sin este sostén fantasmático, sin esta Otra Escena en la que es totalmente manipulado por el Otro. Quizá, la necesidad caricaturesca de los altos directivos, que deciden diariamente el destino de miles de empleados, de refugiarse en el juego de actuar como esclavos ante una dominatriz en el espectáculo sadomasoquista tiene una base más profunda de lo que creemos.

Deberíamos reconocer en el análisis de Agamben su carácter plenamente radical al cuestionar la noción misma de democracia; es decir, su noción de *Homo sacer* no debería diluirse como un elemento integrado en un proyecto democrático-radical cuyo fin es renegociar/redefinir los límites de la inclusión y la exclusión, a partir del cual el campo simbólico ha de abrirse progresivamente a las voces de aquellos que están excluidos de la configuración hegemónica del discurso público. Esto es lo esencial en la lectura de *Antigona* de Judith Butler: «el límite que ella representa, un límite para el que ni existe lugar ni representación traducible posible, es […] la traza de una legalidad alternativa que aparece en la esfera pública consciente como su futuro escandaloso»[47]. Antígona lanza su grito en nombre de todos aquellos que, como los *sans-papiers* en la Francia de hoy en día, carecen de un estatuto socio-ontológicamente definido, y la propia Butler se refiere también aquí al *Homo sacer* de Agamben[48]. Por este motivo deberíamos aferrar no la posición desde la que (por la que) está hablando Antígona, ni el objeto de su grito: a pesar del énfasis que pone en la singularidad de la posición de su hermano, este objeto es más ambiguo de lo que parece (¿no es el propio Edipo su herman(astr)o?); su posición no es simplemente femenina, puesto que ella entra en el dominio masculino de los asuntos públicos, ya que se dirige a Creonte, el jefe del Estado, en su mismo lenguaje, apropiándose de su autoridad de un modo perverso/desviado; tampoco habla en nombre de su estirpe, tal y como sugiere Hegel, puesto que su propia familia representa la corrupción (incestuosa) más extrema del ordenamiento adecuado del parentesco. Su grito desplaza, por lo tanto, los contornos fundamentales de la Ley, lo que ésta incluye y excluye.

Butler desarrolla su interpretación contra dos oponentes fundamentales: no sólo Hegel, sino también Lacan. En opinión de Hegel, el conflicto es concebido como algo interno al orden sociosimbólico, como la escisión trágica de la substancia ética: Creonte y Antígona representan sus dos componentes, el Estado y la familia, el Día y la Noche, el orden humano legal y el orden divino subterráneo. Lacan, por el contrario, enfatiza el modo en el que Antígona, lejos de representar a los suyos, asume la posición límite del gesto mismo que instituye el orden simbólico, el imposible nivel-cero de simbolización, que es por lo que aparece ya muerta en términos del orden simbólico, excluida de las coordenadas socio-simbólicas. Butler, en lo que casi me atrevería a llamar una síntesis dialéctica, rechaza ambos extremos (la localización del conflicto dentro del orden sociosimbólico, en la visión de Hegel, y la noción lacaniana de la disposición-al-límite, a alcanzar el afuera del orden, de Antígona): Antígona socava el orden simbólico existente no sólo desde su exterioridad radical, sino desde el posicionamiento utópico de aspirar a una rearticulación radical del mismo. Antígona es una «muerta viviente», no en el sentido de adentrarse en el misterioso dominio del *Ate*, de aproximarse al límite de la Ley (interpretación que Butler atribuye a Lacan); es una «muerta viviente» en el sentido de asumir públicamente una posición inhabitable, una posición para la que no hay lugar en el espacio público, no *a priori*, sino únicamente en relación al modo en el que este espacio está estructurado en estos momentos, en condiciones específicas e históricamente contingentes.

Éste es pues el argumento central de Butler frente a Lacan: la radicalidad misma de Lacan (la noción de que Antígona se sitúa en el afuera suicida del orden simbólico) reafirma este orden, el orden de las relaciones de parentesco establecidas, asumiento en silencio que la alternativa última es la que se establece entre la Ley simbólica de las relaciones (patriarcales inamovibles) de parentesco y su extática transgresión suicida. ¿Qué hay de la tercera opción: la de rearticular estas mismas relaciones de parentesco, es decir, repensar la Ley simbólica como un conjunto de disposiciones socialmente contingentes susceptibles de transformación? Antígona habla en nombre de todos los gritos «patológicos» subversivos que reclaman ser admitidos en el espacio público; no obstante, identificar lo que Butler defiende con el *Homo sacer* supone dejar escapar la verdad básica del análisis de Agamben: no hay en Agamben lugar para el proyecto «democrático» de «renegociar» el límite que separa a los ciudadanos plenos del *Homo sacer*, permitiendo progresivamente que sus voces sean escuchadas; su argumento es, antes bien, que en la «pospolítica» actual el propio espacio democrático es una máscara que oculta el hecho de que, en último término, todos somos *Homo sacer*. ¿Significa esto entonces que Agamben comparte simple y llanamente las visiones de aquellos, que como Adorno y Foucault, identifican un cierre total del «mundo administrado» en el que todos somos reducidos a la condición de objetos de la «biopolítica», *telos* secreto del desarrollo de nuestras sociedades? A pesar de que Agamben niega que exista una salida «democrática», en

su lectura minuciosa de san Pablo reafirma violentamente la dimensión mesiánica «revolucionaria»; y si esta dimensión mesiánica tiene algún sentido, es que la «nuda vida» ha dejado de ser el terreno último de la política[49]. Es decir: lo que queda en suspenso en la actitud mesiánica de «esperar el fin de los tiempos» es precisamente el lugar central que ocupa la «nuda vida»; el rasgo fundamental de la pospolítica es evidentemente el contrario, la reducción de la política a «biopolítica» en el sentido preciso de administrar y regular la «nuda vida».

Esta (mala) apropiación de Agamben es un caso entre otros, todos los cuales ejemplifican una tendencia presente en el mundo académico «radical» estadounidense (en el caso de Foucault esto resulta si cabe más significativo que en el de Agamben): el correspondiente *topos* del intelectual europeo, con su énfasis en el cierre de todo proyecto democrático emancipatorio, es reinscrito en el *topos* opuesto de una extensión gradual y parcial del espacio democrático. El reverso de esta aparente radicalización política es que la propia práctica política radical es concebida como un proceso infinito que puede desestabilizar, desplazar, etc. la estructura de poder sin llegar a socavarla de un modo efectivo; el objetivo final de la política radical es desplazar progresivamente el límite de las exclusiones sociales, dotando de poder a los agentes excluidos (minorías sexuales y étnicas), generando espacios marginales en los que éstas puedan articular y cuestionar su identidad. La política radical se convierte, por lo tanto, en una parodia burlona y en una provocación sin fin, un proceso gradual de desarrollo de nuevas demarcaciones; una vez más, fue Chesterton quien formuló la crítica definitiva de esta postura al hilo de su valoración de la guillotina:

> La guillotina tiene muchos pecados, pero si queremos hacerle justicia hemos de señalar que no hay nada evolutivo en ella. El argumento evolutivo privilegiado encuentra su mejor expresión en el hacha. Los evolucionistas dicen, «¿dónde establecemos la línea divisoria?». Los revolucionarios responden, «yo la establezco *aquí*: exactamente entre tu cabeza y tu cuerpo». Si de lo que se trata es de asestar un golpe, en algún punto habremos de situar lo correcto e incorrecto; si hay algo repentino, tendrá que haber algo eterno[50].

A partir de estas consideraciones podemos entender por qué Badiou, *el* teórico del Acontecimiento, tiene que aludir a la Eternidad: un acto únicamente puede ser concebido como una intervención de la Eternidad en el tiempo. El evolucionismo histórico nos conduce hacia una indefinición infinita; la situación es siempre demasiado compleja; existen siempre más aspectos a tener en cuenta; nuestro acto de sopesar los pros y los contras nunca se acaba… Frente a esta posición, el paso al acto implica un gesto radical y una simplificación violenta, un corte como el del proverbial nudo gordiano: el momento mágico en el que la ponderación infinita

cristaliza en un simple «sí» o «no».

Entonces, si frente a estas malas interpretaciones resistimos la tentación de privar a la noción de *Homo sacer* de su verdadera radicalidad, en ese caso podremos analizar las numerosas invitaciones a repensar algunos ingredientes básicos de las nociones modernas de dignidad humana y libertad que proliferaron tras el 11 de septiembre. Un buen ejemplo es el que nos proporciona la columna «Time to Think about Torture», con el ominoso subtítulo «Nos hallamos ante un nuevo mundo, en el que la supervivencia puede hacer necesarias viejas técnicas aparentemente descartadas», de Jonathan Alter en la revista *Newsweek*. Tras flirtear con la idea israelí de legitimar la tortura física y psicológica en casos de extrema urgencia (cuando sabemos que un prisionero terrorista posee información que podría salvar la vida de cientos de personas) y hacer algunas consideraciones «neutrales» como «Está claro que algunas torturas funcionan», Alter concluye:

> No podemos legalizar la tortura; es contraria a los valores estadounidenses. No obstante, al mismo tiempo que estamos hablando en contra del abuso de los derechos humanos en todo el mundo, necesitamos mantener la mente abierta a determinadas medidas de lucha contra el terrorismo, medidas tales como los interrogatorios psicológicos judicialmente sancionados. Y tendremos que pensar la posibilidad de poner a algunos sospechosos en manos de nuestros aliados menos aprensivos, aunque esto pueda resultar hipócrita. Nadie dijo que esto fuera a ser agradable[51].

La obscenidad de semejantes afirmaciones es palpable. En primer lugar, ¿a qué viene emplear los atentados del World Trade Center como justificación? ¿Acaso no se producen a nuestro alrededor crímenes mucho más horripilantes constantemente? Segundo, ¿qué hay de novedoso en esta idea? ¿Acaso no fue la CIA la que enseñó a los aliados militares latinoamericanos y del Tercer Mundo la práctica de ejercer la tortura durante décadas? La hipocresía se ha perpetuado a lo largo de varias décadas… Incluso el argumento «liberal» de Alan Dershowitz, citado en exceso, resulta sospechoso: «No estoy a favor de la tortura, pero si tenemos que acudir a ella, al menos debería estar judicialmente bien fundada». La lógica implícita —«ya que lo vamos hacer en cualquier caso, mejor legalizarla y, de este modo, prevenir excesos»— es extremadamente peligrosa: legitima la tortura, abriendo así el terreno para que se produzcan más torturas ilícitas. Cuando, a tenor de lo mismo, Dershowitz defiende que la tortura, en una situación «a contrarreloj», no va en contra de los derechos del prisionero como demandado (la información obtenida no será utilizada en su contra en un juicio, y la tortura no se practica como un castigo, sino únicamente con el fin de prevenir un asesinato masivo), la premisa subyacente es incluso más inquietante: ¿así que uno debería poder torturar a la gente no como parte de un castigo merecido, sino simplemente porque saben algo? Entonces, ¿por qué no

legalizar también la tortura de prisioneros de guerra que puedan poseer información que pudiera salvar la vida a cientos de nuestros soldados? De modo que, paradójicamente, contra la honestidad liberal de Dershowitz, deberíamos abrazar la aparente «hipocresía»: muy bien, no resulta difícil de imaginar que en una situación determinada, enfrentados al proverbial «prisionero que sabe» y cuyas palabras pueden salvar a miles de personas, acudiríamos a la tortura; no obstante, incluso (o más bien, justamente) en semejante caso, es absolutamente crucial que *no* elevemos esta elección desesperada a la categoría un principio universal; una vez determinada la inevitable y brutal urgencia del momento, deberíamos limitarnos a hacerlo. Sólo de esta manera, en la propia incapacidad o prohibición de elevar lo que hemos hecho como un principio universal, conservamos el sentido de culpabilidad, la conciencia de que lo que hemos hecho es inadmisible.

Dicho brevemente, estos debates, estas exhortaciones a «mantener las mentes abiertas», deberían ser la prueba para cualquier liberal auténtico de que los terroristas están ganando. Y, en cierto modo, artículos como los de Alter, que no defienden la tortura sin más, sino que se limitan a introducirla como un tema legítimo de debate, son más peligrosos si cabe que un respaldo explícito a la tortura: mientras —por lo menos en estos momentos— un respaldo explícito resultaría excesivamente chocante y, por lo tanto, suscitaría rechazo, la mera introducción de la tortura como un tema legítimo nos permite jugar con la idea y mantener simultáneamente la conciencia pura («Desde luego, estoy en contra de la tortura; pero ¡qué daño hace limitarse a debatir sobre ella!»). Semejante legitimación de la tortura como tema de debate cambia el trasfondo de presupuestos y opciones ideológicas de un modo mucho más radical que su defensa sin ambages: cambia la totalidad del campo, al mismo tiempo que, de no producirse este cambio, la defensa abierta de la tortura continúa siendo una visión idiosincrática. El problema aquí es el de los presupuestos éticos fundamentales: evidentemente, uno puede legitimar la tortura acudiendo a los beneficios que de ello se derivan a corto plazo (salvar cientos de vidas); no obstante, ¿qué hay de las consecuencias a largo plazo para nuestro universo simbólico? ¿Dónde nos detenemos? ¿Por qué no torturar a criminales extremos, a un padre que secuestra a su hijo, arrebatándoselo a su esposa divorciada…? La idea de que, una vez que hemos dejado que el genio se escape de la lámpara, la tortura puede mantenerse en niveles «razonables» es la peor de las ilusiones liberales; aunque sólo fuera por ese motivo, el ejemplo de la situación «a contrarreloj» es engañoso: en la mayor parte de los casos, la tortura no se ejerce con el fin de resolver situaciones «a contrarreloj», sino por razones completamente diferentes (para castigar o destruir al enemigo psicológicamente, para aterrorizar a la población que se pretende someter, etc.). Cualquier postura éticamente coherente debe rechazar absolutamente este razonamiento pragmático-utilitario. En realidad, me siento una vez más tentado de realizar un simple experimento mental: imaginemos un diario *árabe* que defendiera la tortura de los prisioneros estadounidenses; y el subsiguiente estallido de comentarios

que desencadenaría la bestialidad fundamentalista y la falta de respeto a los derechos humanos. Evidentemente, deberíamos ser plenamente conscientes de cómo nuestra propia falta de sensibilidad hacia la tortura —es decir, la idea de que la tortura ataca a la dignidad de un ser humano en cuanto tal— nació de la ideología misma del capitalismo moderno: brevemente, la crítica al capitalismo es resultado de la dinámica ideológica del capitalismo mismo, no de nuestro examen del mismo de acuerdo con ciertos patrones externos.

Lejos de ser un suceso, el tema de la tortura ha persistido en 2002: a principios de abril, cuando los estadounidenses atraparon a Abu Zubaydah, presunto segundo líder de al-Qaeda, la cuestión «¿Deberíamos torturarle?» fue objeto de una discusión abierta en los medios de comunicación de masas. En una declaración, emitida por NBC el 5 de abril, el propio Donald Rumsfeld afirmó que su prioridad son las vidas estadounidenses, no los derechos humanos de un terrorista de alto rango, y arremetió contra los periodistas por mostrar semejante consideración hacia el bienestar de Zubaydah, dejando claramente despejado el camino de la tortura; no obstante, el espectáculo más lamentable lo dio Alan Dershowitz, que, bajo la apariencia de una respuesta liberal a Rumsfeld, aceptó la tortura como un tema de discusión legítimo, al tiempo que defendía la actitud contraria, tal y como lo hicieron los oponentes legalistas a la aniquilación de los judíos durante la Conferencia de Wannsee. Sus reservas se fundaban en dos argumentos específicos: (1) el de Zubaydah no es un caso evidente de situación de «a contrarreloj», es decir, no tenemos pruebas de que conozca los detalles de un atentado terrorista masivo especialmente inminente que pudiera ser prevenido teniendo acceso a lo que sabe por medio de la tortura; (2) aun así torturarle no sería legal, para poder hacerlo, antes tendría que abrirse un debate público que diera lugar a una reforma de la Constitución de Estados Unidos y a una declaración pública que incluyera las áreas en las que Estados Unidos deja de obrar de acuerdo con la Convención de Ginebra, que regula el trato a los prisioneros enemigos… He aquí el máximo fiasco ético del liberalismo.

Esta alusión a Wannsee no es en modo alguno una exageración retórica. Si damos crédito al docudrama de la HBO sobre la Conferencia de Wannsee, en él veríamos a un viejo abogado conservador que, abrumado por las implicaciones de las medidas propuestas (la aniquilación ilegal de millones de judíos), elevó su protesta: «¡Pero yo hice una visita al Führer hace una semana y me aseguró solemnemente que ningún judío sufriría represalias violentas ilegales!». Reinhard Heydrich, que presidía el encuentro, le miró a los ojos y, con una sonrisa burlona, respondió: «¡No me cabe duda de que, si usted le hiciera la misma pregunta otra vez, él le daría la misma respuesta!». El abrumado juez se dio por enterado: el discurso nazi operó en dos niveles, y el nivel de las declaraciones explícitas era completado mediante un oscuro reverso nunca declarado. Si nos atenemos a las actas del proceso que han llegado hasta nuestros días, veremos entonces que ésta fue, a lo largo del proceso, la espina dorsal de la confrontación entre los ejecutivos de la línea dura y los «legalistas», entre

los que figura el juez que redactó las leyes raciales de Nuremberg: al tiempo que enfatizaba apasionadamente lo mucho que odiaba a los judíos, insistía, no obstante, en que no existían fundamentos propiamente legales para apoyar las medidas radicales que se estaban debatiendo. El problema para los «legalistas» no era entonces la naturaleza de las medidas, sino su preocupación por que dichas medidas no estuvieran suficientemente fundamentadas en la ley; tenían miedo a enfrentarse al abismo de una decisión que no estuviera amparada por el gran Otro de la Ley, por la ficción legal de la legitimidad. Hoy, con la regulación pospolítica de la vida del *Homo sacer*, esta última reserva del legalismo nazi se ha difuminado: ya no hay ninguna necesidad de amparar las medidas administrativas acudiendo al gran Otro legal.

El precursor inesperado de esta «biopolítica» paralegal, en la cual las medidas administrativas están reemplazando gradualmente el dominio de la Ley, fue el régimen autoritario de derechas de Alfredo Stroessner en Paraguay entre las décadas de 1960 y 1970, que llevó la lógica del Estado de excepción a un extremo absurdo nunca antes superado. Bajo Stroessner, Paraguay era —en términos de su ordenación constitucional— una democracia parlamentaria «normal» con todas las libertades garantizadas; sin embargo, puesto que, tal y como afirmó Stroessner, todos vivimos en un Estado de excepción debido al enfrentamiento mundial entre libertad y comunismo, el pleno cumplimiento de la constitución quedó indefinidamente pospuesto, proclamándose un Estado de excepción permanente. Dicho Estado de excepción se suspendía únicamente durante un día cada cuatro años, el día de las elecciones, con el fin de que pudieran celebrarse las elecciones libres que legitimarían al gobierno del Partido Colorado de Stroessner con una mayoría, a la altura de sus opositores comunistas, del 90 por 100… La paradoja es que este Estado de emergencia era el Estado normal, mientras que la libertad democrática «normal» constituía una excepción representada por poco tiempo.

¿Acaso no anticipó este extraño régimen simplemente la consecuencia más radical de esta tendencia claramente identificable en nuestras sociedades democrático-liberales tras el 11 de septiembre? ¿No es la retórica actual en la lucha contra el terrorismo la del Estado de excepción, que legitima de manera progresiva la suspensión, entre otros, de los derechos legales? Lo siniestro de la declaración de John Ashcroft de que «los terroristas utilizan la libertad estadounidense como un arma en contra nuestra» es, desde luego, su conclusión implícita evidente: de modo que para defendernos «a nosotros mismos» deberíamos limitar nuestras libertades… Lo que indican las numerosas y problemáticas declaraciones públicas de los altos mandos estadounidenses, especialmente de Donald Rumsfeld y John Ashcroft, pero también las explosivas muestras de «patriotismo estadounidense» tras el 11 de septiembre (banderas por todas partes, etc.) es precisamente la lógica del Estado de excepción: el gobierno de la ley se halla potencialmente suspendido; el Estado debería permitir que su soberanía se afirmara sin «excesivos» impedimentos legales,

ya que, como afirmó el presidente Bush inmediatamente después del 11 de septiembre, Estados Unidos está en Estado de guerra. El problema es, justamente, que Estados Unidos, evidentemente, *no* está en Estado de guerra, al menos no en el viejo sentido convencional del término (la vida diaria, para la gran mayoría de la gente, sigue su curso ordinario, siendo la guerra un asunto exclusivo de los departamentos de Estado): así pues, la distinción misma entre Estado de guerra y Estado de paz se difumina; estamos entrando en un periodo en el que el propio Estado de paz puede ser, simultáneamente, un Estado de excepción.

Estas paradojas nos proporcionan también la clave para comprender cómo se relacionan entre sí las dos lógicas del Estado de excepción: la excepción totalitaria-liberal que constituye la actual «guerra contra el terrorismo» y el auténtico Estado de excepción revolucionario, primeramente articulada por san Pablo en lo que éste denominó la venidera excepción del «fin de los tiempos». La respuesta es clara: cuando una institución estatal declara un Estado de excepción, lo hace, por definición, como parte de una estrategia desesperada para *evitar* la verdadera excepción y recuperar el «curso normal de las cosas». Existe un rasgo común a todas las declaraciones reaccionarias de un «Estado de excepción»: todas han estado dirigidas a sofocar el descontento («desorden») popular, presentándose como una decisión para restaurar la normalidad. En Argentina, en Brasil, en Grecia, en Chile, en Turquía, los militares declararon un Estado de excepción con el fin de frenar el «caos» de la politización generalizada: «Esta locura tiene que acabar; la gente tiene que recuperar sus empleos normales, ¡el trabajo debe continuar!». En pocas palabras, las declaraciones reaccionarias de un Estado de excepción son una defensa desesperada frente al verdadero estado de excepción mismo.

A tenor de lo mismo, deberíamos ser capaces de discernir lo realmente nuevo en esta lista de siete Estados, considerados objetivos potenciales de las armas nucleares de Estados Unidos (no sólo Iraq, Irán y Corea del Norte, sino también China y Rusia): no es la lista en sí misma lo que resulta problemático, sino su principio implícito, a saber, el abandono de la regla de oro de la confrontación durante la Guerra Fría, según la cual cada una de las superpotencias declaró públicamente que no sería la primera en utilizar armas nucleares bajo ninguna circunstancia; la utilización de armas nucleares siguió siendo la amenaza del *MADness* (*Mutually Assured Destruction*, Destrucción Mutua Asegurada)[52], que, paradójicamente, garantizaba que ningún conflicto pudiera estallar desbordando ciertos límites. Hoy Estados Unidos ha renunciado a este compromiso y proclamado que está dispuesto a ser el primero en utilizar armas nucleares en el marco de la guerra contra el terrorismo, cerrando así la brecha entre la guerra común y la nuclear, declarando el uso de armas nucleares como parte de la guerra «normal». Me siento tentado a formularlo en términos filosóficos kantianos: durante la Guerra Fría, el estatuto de las armas nucleares era «trascendental», incluso nouménico (en realidad, no debían ser empleadas en ninguna guerra; designaban, antes bien, un límite de destrucción total

que debía ser prevenido en cualquier guerra «empírica»); en estos momentos, con la nueva doctrina de Bush, la utilización de las armas nucleares ha quedado reducida a un mero elemento empírico («patológico») más de la guerra.

Otro aspecto de este mismo giro: en febrero de 2002, se anunció —para archivarse seguidamente— un nuevo plan dirigido a abrir una «Oficina de Influencia Estratégica» («Office of Strategic Influence»); entre la lista de funciones que debía acometer figura la propagación de mentiras en los medios de comunicación extranjeros dirigidas a propagar la imagen de Estados Unidos por el mundo. El problema de esta oficina no se limitaba simplemente al hecho de admitir de forma abierta que mentía; tenía más que ver con la célebre declaración: «Si hay algo peor que un hombre mintiendo, es un hombre que no es lo suficientemente fuerte como para soportar sus mentiras» (esto nos remite a la reacción de una mujer ante su amante, que quería mantener todo tipo de relaciones sexuales con ella a excepción de la penetración directa para así no tener que mentir a su esposa al decirle que no realizaba el acto sexual con ninguna otra mujer: en pocas palabras, quería tener con ella una relación clintoniana. La mujer estaba plenamente justificada para afirmar que en semejantes circunstancias la mentira más evidente —la negación ante su esposa de estar manteniendo relaciones sexuales extramatrimoniales— habría sido mucho más honesta que la estrategia elegida de mentir aparentando decir la verdad). No es de extrañar, pues, que el plan fuera rápidamente archivado: una agencia gubernamental anunciando abiertamente que su objetivo es, entre otros, propagar mentiras sobre su propia derrota. Evidentemente, lo que esto significa es que la propagación oficial de mentiras continuará: la idea de una agencia gubernamental dedicada específicamente a mentir, en cierto modo, resultaba sencillamente demasiado honesta; tuvo que ser archivada precisamente para que la promulgación de mentiras fuera eficaz.

La lección que podemos extraer de todo esto —de la mano de Carl Schmitt— es que la línea divisoria amigo/enemigo nunca es la mera representación de una diferencia realmente existente: el enemigo es por definición, siempre —hasta cierto punto al menos— *invisible*; tiene el aspecto de uno de nosotros; no puede ser reconocido directamente; éste es el motivo de que el gran problema de la lucha política y la enorme tarea que ésta tiene que afrontar sea la de proporcionar/construir una *imagen* reconocible del enemigo. (Esto demuestra también por qué los judíos son el enemigo *par excellence*: no se trata simplemente de que oculten su verdadera imagen y contorno; es que, en último término, no existe nada bajo su apariencia engañosa. Los judíos carecen de la «forma interior» a la que aspira cualquier identidad nacional que se precie: son una no nación entre las naciones; su substancia nacional reside justamente en su falta de substancia, en una infinita plasticidad aforme…). En pocas palabras, el «reconocimiento del enemigo» es siempre un procedimiento *performativo* que a diferencia de la apariencia engañosa desvela/construye el «auténtico rostro» del enemigo. Schmitt se refiere aquí a la categoría kantiana de *Einbildungskraft*, el poder trascendental de la imaginación: para

reconocer al enemigo, no basta la subsunción conceptual bajo categorías preexistentes; uno tiene que «esquematizar» la figura lógica del Enemigo para dotarla de los rasgos tangibles y concretos que hacen de ella un objetivo apropiado para el odio y el enfrentamiento.

Después de 1990 y del colapso de los Estados comunistas que proporcionaron la figura del enemigo durante la Guerra Fría, el poder occidental de la imaginación entró en una década de confusión e ineficacia en su búsqueda de «esquematizaciones» adecuadas para la figura del Enemigo, deslizándose desde los capos del narcotráfico hacia una sucesión de señores de la guerra de los así llamados «Estados canallas» (Saddam, Noriega, Aidid, Miloševic…), sin estabilizarse en una imagen central; tan sólo tras los sucesos del 11 de septiembre esta imaginación recobró su poder al construir la imagen de Osama Bin Laden, el fundamentalista islámico *par excellence*, y de al-Qaeda, su red «invisible». Lo que esto significa, por otro lado, es que nuestras democracias liberales pluralistas y tolerantes siguen siendo profundamente «schmittianas»: siguen apoyándose en el *Einbildungskraft* político para obtener la figura apropiada mediante la que se revela el Enemigo invisible. Lejos de acabar con la lógica «binaria» Amigo/Enemigo, el hecho de que este Enemigo se defina como el adversario fundamentalista de la tolerancia pluralista, le añade sencillamente un nuevo giro. Por supuesto, el precio de esta «renominalización» es que la figura del Enemigo experimenta un cambio fundamental: ya no se trata del Imperio del Mal, es decir, otra entidad territorial (un Estado o grupo de Estados), sino de una red mundial ilegal, secreta —prácticamente virtual—, en la que la ausencia de la ley (criminalidad) coincide con el fanatismo «fundamentalista» ético-religioso; y puesto que dicha entidad carece de cualquier estatuto legal positivo, esta nueva configuración implica el final de la ley internacional que reguló —al menos desde el comienzo de la modernidad— las relaciones entre los Estados.

Cuando el Enemigo sirve como el «punto de acolchado» (el *point de capiton* lacaniano) de nuestro espacio ideológico, lo hace con el fin de unificar la multitud de adversarios políticos actuales con los que interaccionamos en nuestras luchas. Así pues, el estalinismo construyó en la década de 1930 la agencia del capital monopolista imperialista para demostrar que los fascistas y los socialdemócratas («fascistas sociales») eran «hermanos gemelos», «las manos izquierda y derecha del capital monopolista». El propio nazismo construyó consecuentemente la «trama plutocrática-bolchevique» como el agente común que amenaza el bienestar de la nación alemana. *Capitonnage* es esta operación mediante la cual identificamos/construimos una sola agencia que de hecho es la que «mueve los hilos» por detrás de la multitud de adversarios actuales. ¿Y no se podría decir lo mismo de la «guerra contra el terrorismo» actual? ¿No es, por ende, la figura del Enemigo terrorista una condensación de dos figuras opuestas, el «fundamentalista» reaccionario y el manifestante de izquierdas? El título del artículo de Bruce Barcott, publicado en *The New York Times Magazine* el domingo 7 de abril de 2002, «El color

del terrorismo doméstico es el verde», lo dice todo: no estamos hablando de los fundamentalistas de derechas, responsables de los atentados de Oklahoma y, con toda probabilidad, del pánico del ántrax, sino de los Verdes, que no asesinaron a ningún ser humano.

El rasgo verdaderamente siniestro que subyace en todos estos fenómenos es esta universalización metafórica del significante «terror»: el mensaje de la campaña televisiva estadounidense en contra de las drogas durante la primavera de 2002 fue: «¡Cuando compras drogas, das dinero a los terroristas!»; el «terror» es elevado gradualmente al equivalente universal oculto de todos los males sociales.

V. Del *Homo sacer* al vecino

Tal y como a menudo insistía Freud, el rasgo fundamental de los sueños en los que la persona que los tiene aparece desnuda frente a una multitud, el rasgo que produce ansiedad es el hecho sorprendente de que a nadie parece importarle la desnudez: la gente simplemente pasa de largo como si no pasara nada… ¿No se parece esto a la escena cotidiana de pesadilla de violencia racista que presencié en Berlín en 1992? Al principio me pareció que al otro lado de la calle un alemán y un vietnamita estaban sencillamente jugando a algún juego amistoso en el que representaban un intrincado baile uno en torno al otro; tardé algo de tiempo en darme cuenta de que estaba presenciando una escena real de acoso racial: se dirigiera adonde se dirigiera el vietnamita, allí estaba el alemán cerrándole el paso, mostrándole de este modo que no había lugar o salida para él en Berlín. La causa de mi confusión inicial era doble: en primer lugar, respondía al hecho de que el alemán representara su acto de acoso de una extraña manera codificada, respetando ciertos límites y sin propiciar un desenlace final en forma de un ataque físico contra el vietnamita; lo cierto es que nunca llegó a tocarle, simplemente le bloqueaba el paso. La segunda causa era, evidentemente, que los transeúntes (el incidente tuvo lugar en una calle concurrida, y no en un oscuro callejón) se limitaban a ignorar —o, antes bien, *pretendían* ignorar— el suceso, desviando la mirada mientras avivaban el paso haciendo como si nada especial estuviera sucediendo a su lado. ¿No es esta diferencia entre un acoso «suave» y un ataque físico brutal por parte de un *skinhead* neonazi todo lo que queda de la diferencia entre civilización y barbarie? ¿No era este acoso «suave», en cierto modo, bastante peor que el ataque violento? Posibilitaba el hecho de que los transeúntes pudieran ignorarlo y aceptarlo como un hecho común, algo que no habría sido posible de tratarse de un brutal ataque físico directo. Me atrevería a afirmar que una ignorancia similar, una suerte de *epoche* ética, se moviliza cuando nos vemos abocados a tratar al otro como un *Homo sacer*: ¿cómo podemos entonces evadirnos de esta tesitura?

Durante los meses de enero y febrero de 2002, tuvo lugar en Israel un acontecimiento que hizo época: el rechazo organizado de cientos de soldados en la reserva a prestar servicio en los territorios ocupados. Estos *refuseniks* (como se les llama) no son meros «pacifistas»: en sus pronunciamientos públicos, enfatizan el hecho de haber cumplido con su obligación al defender a Israel en las guerras contra los Estados árabes, en las que algunos fueron condecorados por sus méritos. Lo que declaran simplemente (y hay algo simple en todo acto ético) es que no pueden estar de acuerdo en combatir «con el fin de dominar, expulsar, condenar al hambre y humillar a todo un pueblo»[53]. Sus reivindicaciones están respaldadas por descripciones minuciosas acerca de las atrocidades cometidas por las Fuerzas Armadas Israelíes (IDF), atrocidades que van desde el asesinato de niños hasta la

destrucción de las propiedades de los palestinos. Así es como Gil Nemesh informa en la página web activista (seruv.org.il) acerca de «la realidad de pesadilla que se vive en los territorios ocupados»:

> Amigos míos, que obligan a un anciano a humillarse, hieren a niños, abusan de personas por pura diversión y se jactan más tarde de ello al reírse de esta terrible brutalidad. No estoy seguro de querer seguir llamándoles mis amigos. Han dejado escapar su humanidad, no por pura crueldad, sino porque resulta demasiado difícil enfrentarse a ella de otro modo.

Se hizo evidente, pues, cierta realidad: la realidad de cientos de pequeñas —y no tan pequeñas— humillaciones sistemáticas cometidas a diario a las que se ven sometidos los palestinos; el modo en el que los palestinos, incluso los árabes israelíes (oficialmente ciudadanos de pleno derecho de Israel), se ven discriminados a la hora de tener acceso al agua, de negociar hipotéticos derechos de propiedad, y así sucesivamente. Pero más importante que todo esto es si cabe la «micropolítica» sistemática de humillaciones psicológicas: los palestinos son tratados fundamentalmente como niños malvados que tienen que ser reconducidos hacia una vida honesta por medio de la disciplina y el castigo severos. Consideremos simplemente lo ridículo de una situación en la que las fuerzas de seguridad palestinas son bombardeadas al tiempo que se ven sometidas a presiones para que castiguen severamente a los terroristas de Hamas. ¿Cómo esperar que retengan el más mínimo vestigio de autoridad ante los ojos de la población palestina cuando están siendo humillados como víctimas de ataques diarios y se espera de ellos, simultáneamente, que se limiten a soportar los ataques, tachándolos de terroristas cuando se defienden? Hacia finales de marzo de 2002, esta situación alcanzó su máximo y ridículo apogeo: por un lado, tenemos a Arafat encerrado y aislado en tres habitaciones en su complejo de Ramalla, al tiempo que se le insta a detener el terror, como si tuviera el poder absoluto sobre los palestinos… En pocas palabras, ¿no hay en el tratamiento que recibe la Autoridad Palestina de los israelíes (que la atacan militarmente al tiempo que le exigen adoptar severas medidas con los terroristas que se encuentran entre sus filas) una suerte de paradoja pragmática cuyo mensaje explícito (el mandato de parar el terror) es subvertido por el mensaje implícito inscrito en el propio el mensaje explícito que se difunde? ¿No resulta absolutamente evidente que la Autoridad Palestina se ve sometida a una posición insostenible: adoptar medidas severas contra su propio pueblo al tiempo que se encuentran bajo el fuego israelí? ¿No será, por el contrario, que lo verdaderamente insostenible es, implícitamente, lo opuesto: *salimos ganando con vuestra resistencia, puesto que así os podemos machacar*? En otras palabras, ¿y si el verdadero propósito de la persistente intrusión israelí en los territorios palestinos no fuera prevenir futuros actos terroristas, sino en realidad «quemar las naves», intensificar el odio hasta lograr que éste alcance un nivel que

impida una solución pacífica del conflicto en un futuro previsible?

El carácter absurdo de la postura estadounidense quedó perfectamente retratado en un comentario de Newt Gingrich el 1 de abril de 2002: «Puesto que Arafat es, de hecho, el máximo líder de una organización terrorista, nuestra obligación es deponerle y reemplazarle por un dirigente elegido democráticamente que esté dispuesto a llegar a un acuerdo con el Estado de Israel». No se trata de una paradoja hueca, sino algo perfectamente real: en Afganistán, Hamid Karzai se ha convertido ya en un «líder democrático impuesto a un pueblo desde el exterior». Cuando Karzai, «líder interino» de Afganistán, nombrado por los estadounidenses en noviembre de 2001, hace acto de aparición ante nuestros medios de comunicación, lo hace invariablemente con el mismo atuendo, que no es sino una atractiva versión modernizada del atavío tradicional afgano (una capa de lana y un *pullover* bajo un abrigo algo más moderno, etc.); su figura, por lo tanto, parece ejemplificar su misión, la de combinar la modernización con lo mejor de las antiguas tradiciones afganas… No cabe sorprenderse entonces de que este atavío sea obra de uno de los diseñadores de moda occidentales más importantes. Así pues, Karzai es la mejor metáfora del estatuto mismo del Afganistán de hoy. Evidentemente, el verdadero problema es: ¿y si no existiera sencillamente una mayoría silenciosa palestina «realmente democrática» (en el sentido estadounidense del término por supuesto)? ¿Y si el «nuevo líder democráticamente elegido» fuera incluso más antiisraelí, en la medida en que Israel aplica sistemáticamente la lógica de la responsabilidad y el castigo colectivos, destruyendo las casas de toda la familia extensa de un sospechoso de terrorismo? La cuestión aquí no es el tratamiento arbitrario y cruel como tal, sino, antes bien, que los palestinos en los territorios ocupados son reducidos a la condición de *Homo sacer*, objeto de medidas disciplinarias y/o de ayuda humanitaria incluso, pero en ningún caso ciudadanos de pleno derecho. Y lo que los *refuseniks* lograron hacer ver es el tránsito entre el *Homo sacer* y el «vecino»: tratan a los palestinos no como «ciudadanos plenos e iguales», sino como *vecinos* en el sentido estrictamente judeocristiano del término[54]. De hecho, ahí reside la difícil prueba ética a la que hoy han de someterse los israelíes: «¡Ama al vecino!» significa «¡Ama al palestino!» (su vecino *par excellence*) o no significa nada en absoluto.

Nunca se es lo bastante entusiasta acerca de este rechazo, que —de modo significativo— fue minimizado en los medios de comunicación: dicho gesto de trazar la línea divisoria, de negarse a participar, constituye un auténtico *acto ético*. Es aquí, en este acto, donde —como diría san Pablo— deja de haber judíos o palestinos, miembros plenos del Estado y *Homo sacer*… En este punto debemos mostrarnos desvergonzadamente platónicos: este «¡No!» designa el momento milagroso en el que la Justicia eterna aparece momentáneamente en la esfera temporal de la realidad empírica. La conciencia sobre este tipo de momentos es el mejor antídoto frente a la tentación antisemita, frecuentemente identificable entre los críticos de la política israelí. La fragilidad de la presente constelación global se expresa claramente gracias

a un simple experimento mental: si tuviéramos noticias de que una amenaza se cerniera sobre el planeta (digamos, que un asteroide gigante se chocará contra el planeta dentro de ocho meses), cuán insignificantes y ridículos se tornarían de pronto todos nuestros enfrentamientos político-ideológicos más apasionados… Por otro lado, si un atentado terrorista sin precedentes (una perspectiva, quizá, algo más realista) fuera a llevarse a cabo (pongamos por caso, la destrucción nuclear de Nueva York y Washington, o que millones de personas fueran envenenadas con armas químicas), ¿cómo cambiaría este hecho nuestra percepción general de la situación? La respuesta no es tan simple como pudiera parecer. No obstante, lo que no resultaría ridículo o insignificante, incluso desde la perspectiva de dicha catástrofe global, serían los actos éticos «imposibles». Especialmente ahora (en la primavera de 2002), cuando el ciclo de violencia entre israelíes y palestinos se ve progresivamente atrapado en una dinámica autopropulsada independiente, aparentemente insensible, incluso a la intervención estadounidense, sólo un *acto* milagroso podría interrumpir este ciclo.

Nuestra tarea hoy es la de seguir la pista de dichos actos, de dichos momentos éticos. La peor de las maldiciones es la de disolver estos actos en la falsa universalidad de «nadie es puro». Siempre podemos jugar a este juego, que ofrece una doble ventaja a los jugadores: la de poder retener la superioridad moral sobre aquellos implicados en el combate («al final, todos somos iguales»), y la de ser capaces de evitar la difícil tarea de comprometerse, de analizar la constelación y tomar partido. En los últimos años, es como si el pacto antifascista tras la Segunda Guerra Mundial se estuviera quebrando: tanto para los historiadores revisionistas como para los populistas de derechas, se desplomaran los tabúes… Paradójicamente, los que socavan dicho pacto se refieren justamente a la lógica liberal universalizada de la victimización: desde luego que existieron las víctimas del fascismo, sin embargo, ¿qué hay del resto de las víctimas de las expulsiones tras la Segunda Guerra Mundial? ¿Qué hay de los alemanes expulsados de sus domicilios en Checoslovaquia en 1945? ¿Acaso no tienen ellos también derecho a una compensación (económica)? [55]. La extraña conjunción de dinero y victimización constituye una de las formas (quizá incluso la «verdad») de la fetichización del dinero hoy en día: mientras muchas personas repiten que el Holocausto fue el crimen absoluto, todo el mundo especula acerca de la compensación *económica* adecuada del mismo… Un aspecto clave de este revisionismo es, por lo tanto, la relativización de la culpa en la Segunda Guerra Mundial: un argumento del tipo «¿pero no bombardearon innecesariamente Dresde los aliados?». El último ejemplo palmario de esto se refiere a la guerra posyugoslava. En Bosnia, a comienzos de la década de 1990, no todos los actores estaban jugando al mismo juego nacionalista; hubo un momento en el que por lo menos el gobierno de Sarajevo —con su insistencia, frente a otras facciones étnicas, en una Bosnia multiétnica y en el legado de la Yugoslavia de Tito— tomó dicha postura ética frente a otros que luchaban para imponer su dominio étnico. La verdad de esta situación no fue entonces: «Miloševic, Tudjman, Izetbegovic, a la larga todos

son iguales»; dicha generalización, que encarna un juicio despectivo universal desde su distancia segura es *la* forma de la traición ética. Resulta penoso ver cómo incluso Tariq Ali, en su por lo demás perspicaz análisis de la intervención de la OTAN en Yugoslavia, cae en esta trampa:

> La afirmación de que la culpa es de Miloševic resulta unilateral y errónea, disculpa a todos los políticos eslovenos, croatas y occidentales que le permitieron salirse con la suya. Podríamos decir, por lo tanto, que uno de los factores decisivos a la hora de precipitar todo el desastre de la desintegración fue el egoísmo esloveno que echó a los lobos a los bosnios y a los albanos, a los serbios no nacionalistas y a los croatas[56].

Es realmente cierto que la principal responsabilidad de otras personas en el éxito de Miloševic reside en haberle «permitido que se saliera con la suya», en su disposición a aceptarle como un «factor de estabilidad» y tolerar sus «excesos» con la esperanza de alcanzar un acuerdo con él; y es cierto que dicha postura resulta claramente discernible en el caso de los políticos eslovenos, croatas y occidentales (por ejemplo, existen determinadas evidencias que contribuyen a sospechar que la senda relativamente suave hacia la independencia eslovena implicaba un pacto informal de silencio entre los dirigentes eslovenos y Miloševic, cuyo proyecto de una «gran Serbia» no precisaba de Eslovenia). No obstante, aquí es preciso añadir dos cosas. La primera es que este argumento implica de por sí que la responsabilidad de otros es de una naturaleza esencialmente diferente a la del propio Miloševic: la cuestión no es «que todos ellos eran igualmente culpables al tomar parte de la locura nacionalista», sino que otros eran culpables por no mostrarse lo suficientemente duros con Miloševic, de no oponerse a él sin condiciones y a cualquier precio. La segunda es que este argumento pasa por alto cómo este mismo reproche de «egoísmo» puede aplicarse a *todos* los actores, incluidos los musulmanes, las grandes víctimas de la (primera fase de la) guerra: cuando Eslovenia proclamó su independencia, los líderes bosnios apoyaron abiertamente la intervención del ejército yugoslavo en Eslovenia en lugar de arriesgarse a sufrir un enfrentamiento en aquellos momentos iniciales, y contribuyeron, de este modo, al trágico destino que sufrirían ellos más tarde. Así pues, la estrategia musulmana en el primer año del conflicto no careció de oportunismo: su razonamiento oculto era «dejemos que los eslovenos, los croatas y los serbios se apuñalen entre sí hasta que se cansen, para obtener, gracias a las consecuencias de sus enfrentamientos, una Bosnia independiente sin tener que pagar un alto precio por ello». (Una de las ironías de la guerra yugoslava-croata es que dos años antes el coronel Arif Dudakovicr, el legendario comandante bosnio que defendió con éxito la región sitiada de Bihac frente al ejército serbobosnio, ¡comandó las unidades del ejército yugoslavo que estaban asediando la ciudad costera croata de Zadar!).

Existe una suerte de justicia poética en el hecho de que Occidente finalmente interviniera a propósito de Kosovo; no olvidemos que fue allí donde empezó todo, con la toma de poder de Miloševic: este ascenso fue legitimado acudiendo a la promesa de remediar la situación de desamparo de Serbia en el seno de la federación yugoslava, especialmente en relación al «separatismo» albano. Los albanos fueron el primer objetivo de Miloševic; después, éste dirigió su ira contra otras repúblicas yugoslavas (Eslovenia, Croacia, Bosnia) hasta que, finalmente, el centro del conflicto volvió a ser Kosovo; cerrando el círculo del destino, la flecha volvió a quien la lanzó al liberar el espectro de las pasiones étnicas. Éste es el asunto que merece la pena recordar: Yugoslavia no comenzó a desintegrarse cuando la «secesión» eslovena puso en marcha el efecto dominó (primero Croacia, más tarde Bosnia, después Macedonia…); fue en el periodo de las reformas constitucionales de Miloševic en 1987, que privaron a Kosovo y Vojvodina de su autonomía limitada, cuando el equilibrio del que dependía Yugoslavia fue irreparablemente alterado. A partir de ese momento, Yugoslavia continuó con vida únicamente porque no se había enterado de que ya estaba muerta; al igual que el proverbial gato de la tira cómica que avanza por un precipicio, flotando en el aire, y cayendo sólo cuando se da cuenta de que el suelo se ha esfumado bajo sus patas… Desde la toma del poder de Miloševic en Serbia, la única oportunidad de que Yugoslavia sobreviviera fue reinventar su fórmula: o una Yugoslavia bajo dominación serbia, o alguna forma de descentralización radical, que podía oscilar desde una confederación difusa hasta la plena soberanía de sus elementos.

Existe, no obstante, un problema más importante al que debemos enfrentarnos aquí: el extraordinario detalle que no puede dejar de sorprendernos en la cita de Tariq Ali es el inesperado recurso, en pleno análisis político, a una categoría psicológica: el «egoísmo esloveno»; ¿a qué viene esta atroz referencia? ¿Con qué argumentos podemos afirmar que los serbios, los musulmanes y los croatas actuaron de forma menos «egoístas» en el curso de la desintegración de Yugoslavia? La premisa de fondo aquí es que cuando los eslovenos vieron cómo se derrumbaba el edificio (yugoslavo), advirtieron «egoístamente» la oportunidad y se largaron, en lugar de ¿qué? ¿De arrojarse, también ellos, heroicamente a los lobos? Los eslovenos son entonces culpados como iniciadores de todo el asunto, por poner en marcha el proceso de desintegración (por ser los primeros en abandonar Yugoslavia) y, lo que es más importante, porque se les permitió escapar sin el debido castigo, sin sufrir ningún daño grave. Bajo esta percepción se oculta todo un nido de prejuicios y dogmas izquierdistas clásicos: la secreta creencia en la viabilidad del socialismo autogestionado yugoslavo, la idea de que naciones pequeñas como Eslovenia (o Croacia) en realidad no pueden funcionar como democracias modernas, y que, abandonadas a su suerte, regresarían necesariamente a una comunidad «cerrada» protofascista (en claro contraste con Serbia, cuyo potencial para convertirse en un moderno Estado democrático nunca ha sido puesto en duda).

Podemos identificar el mismo sesgo nacionalista en el reciente ascenso del espíritu antiestadounidense en Europa occidental. No cabe sorprenderse de que éste sea más fuerte en las «grandes» naciones europeas, especialmente en Francia y Alemania: es parte de su resistencia frente a la globalización. A menudo escuchamos la queja que la reciente tendencia hacia la globalización amenaza la soberanía de los Estados-nación; aquí, no obstante, deberíamos matizar esta afirmación: ¿cuáles son los Estados más expuestos a esta amenaza? No los más pequeños, sino las potencias (anteriormente) mundiales de segunda fila, países como Reino Unido, Alemania y Francia: lo que temen es que una vez plenamente integradas en el Imperio global que ha comenzado a emerger, serán reducidas al mismo nivel que, digamos, Austria, Bélgica o incluso Luxemburgo. El rechazo a la «americanización» en Francia, compartido por muchos nacionalistas de izquierdas y de derechas, representa en definitiva la negativa a aceptar el hecho de que la propia Francia está perdiendo su papel hegemónico en Europa. La equiparación del peso entre Estados-nación grandes y pequeños debe figurar, por lo tanto, entre los efectos beneficiosos de la globalización: bajo la desdeñosa burla que reciben los Estados poscomunistas de la Europa del Este, discernimos con claridad los contornos del narcisismo herido de las «grandes naciones» europeas.

En 1990, también Habermas expresó su opinión de que las repúblicas «separatistas» como Eslovenia o Croacia carecen de suficiente substancia democrática como para sobrevivir como modernos Estados soberanos, articulando así un cliché no sólo dirigido a los serbios, sino también a la mayoría de las potencias occidentales: en virtud de éste, Serbia era percibida, de manera evidente, como la única entidad étnica como para constituir su propio Estado. Más tarde, a lo largo de la década de 1990, incluso los críticos demócratas radicales de Miloševic, que rechazaban el nacionalismo serbio, actuaron bajo la presunción de que, entre todas las repúblicas exyugoslavas, Serbia era la única con potencial democrático: tras derrocar a Miloševic, Serbia puede convertirse independientemente en un floreciente Estado democrático, mientras otras naciones exyugoslavas son demasiado «provinciales» como para sostener sus propios Estados democráticos. ¿No es éste el eco de la célebre observación mordaz de Friedrich Engels acerca de cómo las pequeñas naciones balcánicas son políticamente reaccionarias en la medida en que su propia existencia es una reacción, un resto del pasado? Aquí nos topamos con un buen ejemplo de «racismo reflexivo»: de racismo que asume la forma misma de despreciar al Otro como racista, intolerante y así sucesivamente.

No nos sorprende, por lo tanto, que en enero de 2002, durante el Congreso del partido gobernante de centro-derecha en España, el Partido Popular, el presidente del Gobierno, Jose María Aznar, alabara el concepto de «patriotismo constitucional» *[Verfass-ungspatriotismus*] de Jürgen Habermas, una vinculación patriótica no a las propias raíces étnicas, sino a la constitución democrática del Estado, que afecta a todos sus ciudadanos por igual. Aznar elevó este concepto a la categoría de un

modelo para España, con sus problemas separatistas; en broma quizá, llegó incluso a proponer que el Partido Popular debería declarar a Habermas filósofo oficial de España… En lugar de rechazar esta referencia a la última gran figura de la Escuela de Frankfurt como un malentendido ridículo, deberíamos, antes bien, identificar el núcleo de verdad que hay en ella: no nos sorprende que los «separatistas» vascos reaccionaran con desconfianza, llegando incluso a referirse a Habermas con el apodo de «nacionalista alemán», retomando el viejo argumento «leninista» de que en un Estado en el que existe tensión étnica la posición indiferente hacia la identidad étnica, aparentemente «neutra», de reducir a todos los miembros de un Estado a meros ciudadanos abstractos favorece, de hecho, al grupo étnico más numeroso.

En la Yugoslavia de finales de la década de 1980, durante el intenso debate sobre su futuro, los intelectuales serbios (precisamente aquellos que más adelante optaron por Miloševic) abogaron igualmente por el principio abstracto de «ciudadanía» neutral. Existe posiblemente, pues, una idiosincrasia ridícula en el hecho —bastante embarazoso para los seguidores occidentales de Habermas— de que la mayoría del grupo de filósofos marxistas de Serbia Praxis, cercanos a la tradición de la Escuela de Frankurt, hayan acabado como nacionalistas serbios; algunos (como Mihajlo Markovic) incluso como seguidores e ideólogos directos de Miloševic. Cuando, a finales de la década de 1980, Zoran Djindjic, ahora primer ministro serbio, publicó un libro en el que defendía un papel unitario más fuerte para Serbia en Yugoslavia, optó por titularlo *Yugoslavia como proyecto inacabado* en clara alusión al concepto de modernidad como un proyecto inacabado de Habermas. Enfrentados a estos hechos, los seguidores de la Escuela de Frankfurt los descartan como un misterio increíble, un ataque de locura; imaginemos, no obstante, que los seguidores de Jacques Lacan tomaran la misma senda: resulta fácil imaginar los análisis maliciosos acerca de cómo dicho compromiso es necesariamente el resultado de la teoría lacaniana, en la misma línea de los que atribuyen la responsabilidad de negar la existencia del Holocausto al «deconstruccionismo».

En la Yugoslavia de la década de 1980, por lo tanto, ¿no perdieron, en realidad, los comunistas no nacionalistas una oportunidad de oro de salvar el legado de Tito uniéndose contra Miloševic en la plataforma socialista democrática? Ésta es indiscutiblemente la ilusión pseudoizquierdista más ridícula. En realidad, hubo un intento en 1989, en una reunión del Politburo de la Liga de los Comunistas Yugoslavos dedicado a la memoria de Tito, de formar un frente común para defender este legado frente a la ofensiva nacionalista de Miloševic, ofreciendo uno de los espectáculos más lamentables y ridículos nunca vistos. Los comunistas «demócratas» (el croata Ivica Racan, que abrió el acto; el esloveno Milan Kucan, etc.) quisieron demostrar lo evidente, una suerte de *vérité de la Palice*, a saber, que el nacionalismo serbio defendido por Miloševic socava las bases mismas de la Yugoslavia de Tito. El problema de esta estrategia es que erró el tiro de forma miserable, ya que los «defensores demócratas de Tito» se arrinconaron ellos mismos al adoptar una

posición ridículamente indefendible y autodestructiva: para defender el potencial democrático frente a la amenaza nacionalista, tenían que fingir estar hablando en nombre de la propia ideología en contra de la cual se definía a sí mismo el movimiento democrático en Yugoslavia. De este modo, facilitaron enormemente la propagación del mensaje de Miloševic: «Seguís poseídos por los fantasmas de una ideología que ha perdido su poder, mientras que yo soy el primer político que ha asumido plenamente las consecuencias del hecho —negado por vosotros— de que *¡Tito está muerto!*».

De modo que fue la fidelidad superficial al legado de Tito lo que paralizó a la mayoría en la Liga Yugoslava de los Comunistas, dejando la iniciativa política a Miloševic: lo cierto en este triste espectáculo de finales de la década de 1980 era que Miloševic estaba fijando las reglas y determinando la dinámica política; él estaba actuando, mientras el resto de las facciones en la Liga de los Comunistas se limitaba a reaccionar. El único modo de neutralizar a Miloševic de forma eficaz habría sido, en lugar de aferrarse a los viejos fantasmas, arriesgarse a dar un paso más allá del que él dio: someter abiertamente el propio legado de Tito a una crítica radical. O, para ponerlo en términos más emotivos: Miloševic no fue el único en traicionar el legado de Tito; en un nivel más profundo, los propios defensores anti-Miloševic del titismo, los representantes de las *nomenklaturas* locales que temían por sus privilegios, seguían aferrándose tan sólo al cadáver del titismo ritualizado; había algo justificable en el modo en que el movimiento populista de Miloševic derrocó a las *nomenklaturas* locales en Vojvodina y Montenegro (las así llamadas «revoluciones del yogur»). El único defensor verdadero de lo que merecía ser salvado del legado de Tito fue el gobierno de Sarajevo en la Bosnia independiente de principios de la década de 1990.

Así que cuando Miloševic acusa a Occidente en La Haya de doble moral, recordando a los líderes occidentales cómo le aclamaban como un defensor de la paz hace menos de una década, conociendo como conocían los hechos por los que ahora se le acusa; cuando amenaza con sentarles *a ellos* en el banco de los testigos, está absolutamente en lo cierto. Ésta es la verdadera historia de Miloševic: no por qué se vio aislado como el mayor de los culpables, sino por qué se le aceptó durante tanto tiempo como un socio admisible, esta historia tiene especialmente que ver con algunas potencias de Europa occidental como Francia y Reino Unido, que destacan por su claro sesgo proserbio. Una vez más Miloševic tiene razón: las potencias occidentales son también procesadas en La Haya (aunque no en el sentido de Miloševic, por supuesto). Éste fue también el aspecto hipócrita de la protesta pública occidental a comienzos de marzo de 2002 ante las amañadas elecciones de Zimbabwe: en términos abstractos estaban en lo cierto; sin embargo, ¿cómo era posible que el problema de Zimbabwe eclipsara el de otros Estados africanos donde el sufrimiento humano causado por una dictadura política es incomparablemente mayor?; o para decirlo con las recientes palabras de un maestro del Congo: «Nuestro infortunio es que tenemos oro, diamantes y maderas preciosas, pero carecemos de

granjeros blancos». Lo que equivale a decir: ¿dónde estaba Occidente cuando, al poco tiempo de la independencia, Mugabe ordenara a su infame Quinta Brigada asesinar a más de 20 000 opositores al régimen? La respuesta: estaba demasiado ocupado celebrando los beneficios de su política conciliatoria hacia los granjeros blancos para darse cuenta de semejantes detalles… El mejor modo de ilustrar la falsedad de la «guerra contra el terrorismo» estadounidense consiste, pues, en *universalizarla*: tras los pasos de Estados Unidos, otros países afirman tener los mismos derechos; Israel (contra los palestinos), India (contra Pakistán). ¿Qué podemos decirle a India, que ahora, después de que los seguidores pakistaníes de los terroristas atacaran su parlamento, afirma tener el mismo derecho a intervenir militarmente en Pakistán? ¿Y qué decir de todas las antiguas declaraciones de los gobiernos en contra del gobierno de Estados Unidos, que se negó a extraditar a personas que sin lugar a dudas se ajustaban a la definición de «terroristas» con la que hoy opera Estados Unidos?

A pesar de todo, hay algo excepcional acerca del conflicto palestino-israelí: es evidente que nos enfrentamos con el *nudo sintomático* de la crisis de Oriente Próximo, su Real que vuelve una y otra vez para rondar a todos los participantes. Cuántas veces se ha estado a punto de alcanzar un acuerdo de paz —simplemente una cuestión de encontrar una formulación adecuada en lo que respecta a algunas afirmaciones menores— y todo se ha vuelto a desbaratar a continuación, poniendo de manifiesto la debilidad del compromiso simbólico. El término «nudo sintomático» puede utilizarse aquí con bastante literalidad: ¿no es cierto que en el conflicto palestino-israelí los papeles habituales están en cierto modo invertidos, como sucede con un nudo? Israel —que oficialmente representa la modernidad liberal occidental— se legitima en términos de su identidad étnico-religiosa; mientras que los palestinos —desacreditados como «fundamentalistas» premodernos— legitiman sus reivindicaciones en términos de ciudadanía secular. Si defendemos que «realmente no se puede confiar en los palestinos: si pudieran, degollarían y expulsarían a los israelíes» no estamos entendiendo nada. Evidentemente no deberíamos albergar ilusiones acerca de los palestinos; el sueño de un Estado secular unitario en el que israelíes y palestinos simplemente vivirían felices unos al lado de los otros es, por el momento, simplemente eso, un sueño; pero ésa no es la cuestión. La cuestión es sencillamente que la negativa de los reservistas del IDF puso de manifiesto un aspecto de la situación que socava totalmente la simple oposición que se establece entre los civilizados israelíes liberales y los fanáticos islámicos a los que se enfrentan: el aspecto, precisamente, de reducir toda una nación a la condición de *Homo sacer*, sometiéndola a una red de regulaciones escritas y no escritas que priva a sus ciudadanos de su autonomía como miembros de una comunidad política.

Hagamos, todavía una vez más, un simple experimento mental: imaginemos el *statu quo* de Israel y Cisjordania sin ninguna violencia directa; ¿qué es lo que tenemos? No un Estado pacífico normal, sino un grupo de personas (los palestinos)

sujetos a una disputa y una privación administrativa sistemática (en términos de oportunidades económicas, derecho al suministro de agua, permisos para edificar, libertad de movimientos, etc.). Cuando Benjamin Netanyahu pronunció su discurso en el Congreso estadounidense en calidad de primer ministro de Israel hace menos de una década, rechazó enérgicamente cualquier división de Jerusalén, dibujando un extraño —si no completamente obsceno— paralelismo entre Jerusalén y Berlín; en su apasionado alegato preguntó por qué las jóvenes parejas israelíes no deberían tener el mismo derecho que disfrutan todas las parejas en todas las grandes ciudades del mundo: el derecho a moverse y comprar un apartamento donde ellos elijan de forma segura (invocando el mismo derecho, Ariel Sharon despertó un gran desasosiego cuando adquirió un apartamento en el centro mismo del Jerusalén árabe y acudió a visitarlo bajo una fuerte protección policial). Y aquí surge evidentemente la pregunta evidente: ¿por qué habría de ser menos normal que un palestino fuera capaz de comprar un apartamento donde quisiera en un Jerusalén no dividido? Este «ruido de fondo», este desequilibrio global implícito, contradice cualquier simple consideración acerca de «quién inició todo esto y quién realizó qué acto violento».

¿Cómo se relacionan, pues, ambos conflictos, la «guerra contra el terrorismo» en contra de al-Qaeda y el conflicto palestino-israelí? El hecho clave es el giro, bastante misterioso, que tuvo lugar en la primavera de 2002: de pronto, Afganistán (e incluso, hasta cierto punto, la memoria sobre los atentados contra el World Trade Center) pasó a un segundo plano, tornándose toda la atención hacia el embrollo palestino-israelí. Se impusieron dos «reducciones esencialistas»: para los halcones estadounidenses e israelíes, la «guerra contra el terrorismo» constituye la referencia fundamental, y la lucha de Israel contra la OLP es un mero capítulo secundario en esta lucha; Arafat es un terrorista como Bin Laden («Cuando las torres del WTC y el Pentágono fueron golpeados por los terroristas suicidas, Estados Unidos atacó Afganistán, que estaba dando cobijo a los que realizaron estos atentados; ¡cuando nuestras ciudades se ven golpeadas por terroristas suicidas, tenemos el mismo derecho a atacar los territorios palestinos que los albergan!»); para los árabes, el conflicto palestino-israelí es una referencia fundamental, y los acontecimientos del 11 de septiembre están, en último término, enraizados en la injusticia perpetrada por Israel y Estados Unidos contra los palestinos. Esta doble «reducción esencialista» debería vincularse a un doble *je sais bien, mais quand même*: por una parte, como una reacción ante la ola de atentados suicidas, muchos «liberales» israelíes han adoptado la postura de «Yo no apoyo a Sharon, sin embargo… [en la presente situación, tenemos que hacer algo; ¡Israel tiene derecho a defenderse!]»; por otra, muchos intelectuales occidentales propalestinos han adoptado la posición de «Yo no apoyo el asesinato indiscriminado de civiles israelíes, sin embargo… [los atentados suicidas deberían ser entendidos como actos desesperados de los desprotegidos en contra de la máquina militar israelí]».

Cuando el problema se plantea en estos términos, entonces, desde luego no hay salida; estamos atrapados en un círculo vicioso que se perpetúa eternamente. Los

israelíes «liberales» tienen razón; tenemos que hacer algo; ¿pero qué? El conflicto no puede resolverse en sus propios términos: el único modo de romper este círculo vicioso es mediante un acto que pudiera cambiar las coordenadas mismas del conflicto. En consecuencia, el problema de Ariel Sharon no es que su reacción sea excesiva, sino que no está haciendo lo suficiente, que no está haciendo frente al verdadero problema; lejos de ser un ejecutor militar brutal, Sharon constituye el modelo de un líder en pos de una política confusa de oscilaciones desorientadas. La excesiva actividad militar israelí es, en último término, una expresión de impotencia, un impotente *passage à l'àcte* que, frente a todas las apariencias, carece de un objetivo claro: la confusión obvia sobre los auténticos objetivos de las operaciones militares de Israel, el modo en el que yerran el disparo una y otra vez, generando el resultado contrario al que pretendían (la pacificación engendra una mayor violencia) es estructural.

Quizá el primer paso hacia una solución sea, por consiguiente, reconocer organizar este estancamiento radical: por definición, ninguno de los dos bandos puede ganar; los israelíes no pueden ocupar todo el territorio árabe (Jordania, Siria, Líbano, Egipto…), ya que, a mayor territorio ocupado, mayor vulnerabilidad del mismo; los árabes no pueden destruir militarmente a Israel (no sólo por su superioridad en armas convencionales, sino también porque Israel es una potencia nuclear: la vieja lógica MAD (*Mutually Assured Destruction*, «destrucción mutua asegurada») de la Guerra Fría vuelve a estar vigente. Además —al menos por el momento— resulta impensable una sociedad mixta israelí-palestina pacífica: dicho en pocas palabras, los árabes tendrán que aceptar no sólo la existencia del Estado de Israel, sino la existencia entre ellos del Estado de Israel *judío*, como una suerte de intruso intempestivo. Con toda probabilidad, esta perspectiva abre también el camino hacia una única solución realista al callejón sin salidas actual: la «kosovización», esto es, la presencia temporal directa de fuerzas internacionales (¿por qué no de la OTAN?) en los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania, que prevendría simultáneamente el «terror» palestino y el «terror de Estado» israelí, garantizaría las condiciones de un Estado palestino y una paz israelí.

Hoy en Palestina existen dos relatos opuestos sin absolutamente ningún horizonte compartido, sin una «síntesis» en una metanarrativa más amplia; la solución, por consiguiente, no puede encontrarse en ninguna narrativa que lo abarque todo. Esto significa también que al someter este conflicto a consideración no podemos ajustarnos a un patrón frío, implacable, dejando en suspenso la exigencia de «entender» la situación: debemos resistir de manera incondicional la tentación de «entender» el antisemitismo árabe (allá donde se encuentre) como una reacción «natural» a la apremiante situación de los palestinos: o «entender» las medidas de los israelíes como una reacción «natural» con el escenario de la memoria del Holocausto de fondo. No debería haber «comprensión» alguna del hecho de que en muchos —si no en la mayoría— de los países árabes, Hit-ler siga siendo considerado como un

héroe; del hecho de que en los libros de texto de primaria sean perpetrados todos los mitos antisemitas tradicionales, desde los célebres y falsos *Protocolos de los Sabios de Sión* hasta las afirmaciones de que los judíos utilizaban la sangre de los niños cristinos (o árabes) con fines sacrificiales. Mantener que dicho antisemitismo articula la resistencia contra el capitalismo de una manera desviada no tiene ninguna justificación (lo mismo puede decirse del antisemitismo nazi: tomó también su energía de la resistencia anticapitalista): aquí, la desviación no constituye una operación secundaria, sino el gesto fundamental de la mistificación ideológica. Lo que *sí* implica esta afirmación es la idea de que, a largo plazo, el único modo de luchar contra el antisemitismo no es alabando la tolerancia liberal y otras cosas por el estilo, sino expresando la motivación anticapitalista subyacente de un modo directo y no desviado.

Por lo tanto, el punto clave es precisamente no interpretar o juzgar actos singulares como un «conjunto», no ubicarlos en un «contexto más amplio», sino disociarlos de su escenario histórico: las presentes acciones de las fuerzas armadas israelíes en Cisjordania no deberían juzgarse «con el Holocausto como fondo»; el hecho de que muchos árabes aclamen a Hitler, o de que las sinagogas sean profanadas en Francia y en otros lugares de Europa, no debería juzgarse como «una reacción inapropiada aunque comprensible por lo que los israelíes están haciendo en Cisjordania». No obstante, esto no implica en modo alguno que no debamos ser extremadamente sensibles al modo en que determinados actos propuestos en la actualidad pueden, aun presentándose a sí mismos como «progresistas», movilizar temáticas reaccionarias. En abril de 2002, en respuesta a la intervención militar israelí en el territorio palestino de Cisjordania, un amplio grupo de académicos de la Europa occidental propusieron un boicot a las instituciones académicas israelíes (no aceptar invitaciones, intercambios universitarios, etc.); esta propuesta debería ser rechazada, ya que el significante «¡Boicot a los judíos!» adquiere cierto peso en Europa: no hay modo de erradicar, de un modo pseudoleninista, el eco del boicot nazi a los judíos afirmando que hoy nos enfrentamos a una «situación histórica concreta diferente».

El conflicto palestino-israelí es, en el sentido más radical del término, un *falso* conflicto, un señuelo, una desviación ideológica del «auténtico» antagonismo. En efecto, los «fundamentalistas» árabes son «islamo-fascistas»; en una repetición del gesto fascista paradigmático, aspiran a un «capitalismo sin capitalismo» («sin su exceso de desintegración social», sin sus dinámicas de «todo lo sólido se desvanece en el aire»). Sí, los israelíes asumen el principio de tolerancia liberal occidental, al tiempo que, en su singularidad, encarnan la excepción de dicho principio (al defender un Estado basado en la identidad étnico-religiosa, y esto en un país con el porcentaje más alto de ateos del mundo). La referencia israelí a la tolerancia liberal occidental es, no obstante, la forma bajo la que se expresa el terror neocolonialista del capital; la apelación a la «falta de libertad» («fundamentalismo» reaccionario) constituye la forma bajo la que se expresa la resistencia frente a este terror.

Cuando cualquier protesta pública en contra de las actividades de las Fuerzas Armadas Israelíes en Cisjordania es rotundamente denunciada como una expresión de antisemitismo, y situada —al menos implícitamente—, bajo la misma categoría de «defensa del Holocausto», es decir, cuando se evoca permanentemente la sombra de éste con el fin de neutralizar cualquier crítica al ejército y a las maniobras políticas israelíes, no basta con insistir en la diferencia entre el antisemitismo y la crítica a determinadas medidas adoptadas por el Estado de Israel. Debemos ir un paso más allá y afirmar que en este caso es el Estado de Israel el que está desacreditando la memoria de las víctimas del Holocausto manipulándolas sin miramientos e instrumentalizándolas como un medio de legitimar las medidas políticas actuales. Esto significa que deberíamos rechazar de plano la noción misma de que exista vínculo político o lógico alguno entre el Holocausto y las tensiones palestino-israelíes actuales: se trata de dos fenómenos completamente distintos; uno es parte de la historia de la resistencia de derechas europea frente a la dinámica de la modernización; el otro constituye uno de los últimos capítulos de la historia de la colonización. Por otro lado, la tarea difícil para los palestinos es aceptar que sus auténticos enemigos no son los judíos sino los regímenes árabes que manipulan sus aspiraciones justamente con el propósito de impedir que se produzca un cambio, es decir, que la radicalización política llegue a sus propios Estados.

En la «Special Davos Edition» de *Newsweek* (diciembre de 2001/febrero de 2002) se publicaron dos artículos, uno al lado del otro, de dos autores famosos con visiones opuestas: «The Age of Muslim Wars» de Samuel P. Huntington y «The Real Enemy» de Francis Fukuyama. Entonces, ¿cómo encajan Francis Fukuyama —con su idea pseudohegeliana del «fin de la historia» (la fórmula definitiva para alcanzar el mejor orden social posible se logra con la democracia liberal capitalista; ahora que ya cabe alcanzar un mayor progreso conceptual, se trata simplemente de superar algunos obstáculos empíricos)— y Samuel P. Huntington, con su idea de que el «choque de civilizaciones» será el principal combate político del siglo XXI? Ambos coinciden en que el islam fundamentalista militante constituye la mayor amenaza de hoy en día, de modo que quizá sus visiones no se opongan realmente, y obtengamos la verdad al leerlas juntas: *el «choque de civilizaciones» es el «el fin de la historia»*. Los conflictos étnico-religiosos pseudonaturalizados son la forma de lucha que se ajusta al capitalismo global: en nuestra era «pospolítica» en la que la política propiamente dicha se ve progresivamente reemplazada por la administración social especializada, la única fuente de conflictos legítima que queda es la tensión cultural (étnica, religiosa). La emergencia actual de violencia «irracional» debería concebirse, por lo tanto, como algo estrictamente correlativo de la despolitización de nuestras sociedades, es decir, de la desaparición de la dimensión propiamente política, que se transfiere a distintos niveles de «administración» de las cuestiones sociales: la violencia se explica en términos de interés social, y así sucesivamente, y lo inexplicable restante no puede sino presentarse como «irracional»… La inversión

dialéctica propiamente hegeliana es aquí crucial: lo que en un principio parece una multitud de «restos del pasado» que han de ser superados gradualmente gracias al crecimiento del tolerante orden liberal multiculturalista se percibe de repente, en un destello de agudeza, como el modo de existencia mismo de este orden liberal; dicho brevemente, la sucesión temporal teleológica se revela como contemporaneidad estructural. (Exactamente del mismo modo, lo que en el ámbito del «socialismo realmente existente» parecían «restos» pequeño-burgueses, la excusa eterna por los fracasos de los regímenes socialistas, eran el producto inherente del propio régimen).

Así que cuando Fukuyama habla sobre el «islamo-fascismo», deberíamos darle la razón, siempre y cuando empleemos el término «fascismo» de un modo muy preciso: como el nombre que recibe el intento imposible de obtener un «capitalismo sin capitalismo», sin los excesos del individualismo, la desintegración social, la relativización de los valores, etc. Esto significa que la elección para los musulmanes no se establece únicamente entre el fundamentalismo islamo-fascista y el doloroso proceso del «protestantismo islámico» que haría que el islam fuera compatible con la modernización. Existe una tercera opción, que ya ha sido puesta en práctica: el socialismo islámico. La actitud políticamente correcta adecuada consiste en enfatizar, con una insistencia sintomática, cómo los atentados terroristas no tienen nada que ver con el auténtico islam, esa sublime gran religión: ¿sería más adecuado admitir la resistencia del islam a la modernización? Y, en lugar de lamentarnos ante el hecho de que el islam, entre todas las grandes religiones, sea la más resistente a la modernización, deberíamos, antes bien, concebir dicha resistencia como una oportunidad abierta, como algo «indecidible»: esta resistencia no conduce necesariamente al «islamo-fascismo», también podría articularse en un proyecto socialista. Precisamente porque el islam alberga el «peor» de los potenciales de la respuesta fascista a nuestra condición actual, podría ser también el lugar para lo «mejor».

Nos hallamos, pues, ante una «cuestión árabe», prácticamente del mismo modo en el que nos enfrentamos en el pasado a una «cuestión judía»: ¿no es la tensión árabe-judía la prueba definitiva de la continuación de la «lucha de clases» bajo una modalidad «pospolítica» desviada y mistificada bajo la forma del conflicto entre el «cosmopolitismo» judío y el rechazo a la modernidad musulmán? En otras palabras, ¿y si la recurrencia del antisemitismo en el mundo globalizado actual nos proveyera de la última verdad de la vieja percepción marxista de que la única «solución» real a esta «cuestión» es el socialismo?

VI. Conclusión

El aroma del amor

En la primavera de 2002, en Estados Unidos, se veía a menudo a gente con una chapa con las banderas estadounidense e israelí y la inscripción «Unidos en pie». Este nuevo papel de los judíos en la actual constelación ideológico-política global —su vínculo privilegiado con el capitalismo global dominado por Estados Unidos— tiene en sí la semilla de nuevos peligros terribles y abre el camino a estallidos de antisemitismo violento: el hecho de que, debido a una serie de decisiones y condicionantes políticos estratégicos, Israel haya sido elevado al *status* de aliado privilegiado de Estados Unidos puede llegar a convertirse en fuente de nuevas masacres. En consecuencia, la principal tarea de todos aquellos que se preocupan de verdad por el pueblo judío es trabajar para acabar con este vínculo «natural» entre Estados Unidos y el Estado de Israel. Como vimos, en la primera vuelta de las elecciones presidenciales francesas el 21 de abril de 2002, Jean-Marie Le Pen, cuyo antisemitismo es un factor constante (basta con recordar su afirmación de que el Holocausto era un detalle menor en la historia de Europa), pasó a la segunda vuelta, surgiendo como única alternativa a Jacques Chirac, es decir, venciendo a Lionel Jospin, de forma que *la línea divisoria no se encuentra ya entre derecha e izquierda, sino entre el campo global de la pospolítica «moderada» y la repolitización de la extrema derecha*. ¿No es ésta una siniestra señal del precio que tendremos que pagar por la victoria pírrica de la pospolítica? Es decir: lo que deberíamos tener siempre en mente es que Le Pen representa la única fuerza política seria de Francia, que, en contraste con el agobiante letargo de la pospolítica hegemónica, en su proyecto persiste una perspectiva de politización radical, de una (pervertida, pero no por ello menos «viva») auténtica pasión política. En términos paulinos, la tragedia es que Le Pen, en su misma provocación repulsiva, representa la Vida contra la Muerte pospolítica de los Últimos Hombres.

Lo peor que se puede hacer respecto de los acontecimientos del 11 de septiembre es elevarlos hasta convertirlos en una manifestación del Mal Absoluto, un vacío que no puede ser explicado ni/o puesto en términos dialécticos. Situarlo al mismo nivel que la Shoah es una blasfemia: la Shoah fue cometida de forma metódica por una vasta red de *aparatchiks* del Estado y de sus subordinados que, en contraste con quienes atacaron las torres del World Trade Center, no aceptaban el suicidio como opción. Como ha señalado Hannah Arendt, eran burócratas anónimos que hacían su trabajo, y existía una brecha enorme entre lo que hacían y su experiencia individual. Esta «banalidad del mal» está ausente en el caso de los ataques terroristas: quienes los cometieron asumieron plenamente el horror de sus actos; este horror es parte de la atracción fatal que les impulsó a cometerlos. O por decirlo de un modo ligeramente

distinto: los nazis hacían su trabajo de «resolver la cuestión judía» como un secreto obsceno que permanecía oculto a la mirada pública, mientras que los terroristas convirtieron abiertamente su acto en un espectáculo. La segunda diferencia es que la Shoah fue parte de la historia de Europa; fue un acontecimiento que no estaba vinculado directamente con la relación entre musulmanes y judíos: recordemos el caso de Sarajevo, que tenía la mayor comunidad de judíos de la antigua Yugoslavia y además era la ciudad yugoslava más cosmopolita, centro efervescente de cine y *rock*. ¿Por qué? Precisamente porque era una ciudad dominada por los musulmanes, en la que la presencia judía y cristiana era tolerada, en contraste con las ciudades dominadas por los cristianos en las que los judíos y musulmanes habían sido purgados hacía mucho.

¿Por qué debería privilegiarse de algún modo la catástrofe del World Trade Center respecto de, digamos, las matanzas de hutus por parte de los tutsis en Ruanda en 1994? ¿O los bombardeos y gaseamiento de los kurdos en el norte de Iraq a principios de la década de 1990? O… la lista de países en los que el sufrimiento masivo ha sido y es incomparablemente mayor que el sufrimiento de Nueva York, pero que no han tenido la suerte de ser elevados por los medios de comunicación al nivel de víctimas del Mal Absoluto, es larga, y ahí reside el problema: si insistimos en utilizar el término, entonces todos estos casos son «Males Absolutos». De modo que ¿deberíamos extender la prohibición de explicar y afirmar que ninguno de esos males puede o debe ser visto en términos dialécticos? Y ¿no estaríamos obligados a ir más allá?: ¿qué pasa con los terribles crímenes individuales, desde los del sádico asesino en serie Jeffrey Dahmer al de Andrea Yates, que ahogó a sus cinco hijos a sangre fría? ¿No hay también algo de real/imposible/inexplicable en *todos* estos actos? ¿No es cierto que —como señaló Schelling hace más de doscientos años— en cada uno de ellos nos enfrentamos al abismo último del libre albedrío, al hecho imponderable de que «lo hice porque lo hice», que se resiste a cualquier explicación en términos de causas psicológicas, sociales, ideológicas, etc.?

En resumen, ¿no es cierto que hoy en día, en nuestra época postideológica y resignada que no admite Absolutos positivos, los únicos candidatos legítimos al Absoluto son los actos malvados radicales? Este *status* de teología negativa del Holocausto encuentra su expresión suprema en el libro *Lo que queda de Auschwitz* de Giorgio Agamben, en el que éste da una especie de prueba ontológica de Auschwitz contra los revisionistas que niegan el Holocausto. Concluye directamente la existencia del Holocausto a partir de su mismo «concepto» (nociones como la de los «musulmanes» como muertos vivientes son tan intensas que no podrían haber surgido sin el acontecimiento del Holocausto). ¿Qué mejor prueba que ésta para demostrar que en parte de los Estudios culturales contemporáneos el Holocausto es un hecho elevado a la dignidad de la Cosa y es percibido como un Absoluto Negativo? Y dice mucho de nuestra constelación el que el único Absoluto sea el Mal sublime irrepresentable. Agamben se refiere a las cuatro categorías modales (posibilidad,

imposibilidad, contingencia, necesidad) y las articula en torno al eje de la subjetivación-desubjetivación: la posibilidad (ser capaz de) y la contingencia (ser capaz de no) son operadores de subjetivación; mientras que la imposibilidad (no ser capaz de) y la necesidad (no ser capaz de no) son operadores de la desubjetivación. Y lo que sucede en Auschwitz es que ambos lados del eje se unen:

> Auschwitz representa el punto histórico en el que esos procesos colapsan, la experiencia devastadora en la que lo imposible se transforma en real. Auschwitz es la existencia de lo imposible, la negación más radical de la contingencia; es, por lo tanto, necesidad absoluta. El *Muselmann* [el «muerto viviente» del campo] producido por Auschwitz representa la consiguiente catástrofe del sujeto, el borrado del sujeto como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible[57].

Así Auschwitz designa la catástrofe de un tipo de cortocircuito ontológico: la subjetividad (la apertura del espacio de la contingencia en el que la posibilidad cuenta más que la realidad) colapsa en una objetividad en la que es imposible que las cosas no sigan una necesidad «ciega». Para comprender esto, deberíamos considerar los dos aspectos del término «imposibilidad»: en primer lugar, la imposibilidad como el mero reverso de la necesidad («no podría haber sido de otro modo»); en segundo lugar, la imposibilidad como el límite impensable de la misma posibilidad («algo tan horrible que no puede suceder; nadie puede ser tan malvado»). En Auschwitz, ambos aspectos coinciden. Podemos definirlo en términos kantianos como el cortocircuito entre lo fenoménico y lo nouménico: en la figura del *Muselmann*, el muerto viviente, el sujeto desubjetivizado, la dimensión nouménica (del sujeto libre) aparece en la propia realidad fenoménica; es el testimonio de aquello de lo que no se puede dar testimonio. Y, dando un paso más, Agamben lee esta figura única del *Muselmann* como la prueba irrefutable de la existencia de Auschwitz:

> Sea, en efecto, Auschwitz, aquello de lo que no es posible testimoniar, y sea, a la vez, el *Muselmann* como imposibilidad absoluta de testimoniar. Si el testigo testimonia por el *Muselmann*, si consigue llevar a la palabra la imposibilidad de hablar —es decir, si el *Muselmann* se constituye como testigo integral— el negacionismo queda refutado en su propio fundamento. En el *Muselmann*, la imposibilidad de testimoniar no es ya, en rigor, una simple privación, sino que se ha convertido en real, existe como tal. Si el superviviente da testimonio no de las cámaras de gas o de Auschwitz, sino por el *Muselmann*, si habla sólo a partir de una imposibilidad de hablar, en ese caso su testimonio no puede ser negado. Auschwitz —aquello de lo que no es posible testimoniar— queda probado de forma irrefutable y absoluta[58].

No podemos sino admirar la fineza de la teorización: en vez de ser un obstáculo para probar que Auschwitz existió realmente, el mero hecho de la imposibilidad de dar testimonio de Auschwitz demuestra su existencia. Aquí, en este quiebro reflexivo, reside el error de cálculo fatal del conocido y cínico argumento nazi que citan Primo Levi y otros: «Lo que les estamos haciendo a los judíos es tan irrepresentable en su horror que incluso si alguno de ellos sobrevive a los campos, no será creído por aquéllos que no han estado allí. Se limitarán a llamarle loco o mentiroso». El contraargumento de Agamben es el siguiente: es cierto, es imposible dar testimonio del horror de Auschwitz, pero *¿qué sucede si esta misma imposibilidad se encarna en un superviviente?* Si hay una subjetividad como la del *Muselmann*, una subjetividad llevada al punto extremo de colapsar en la objetividad, *esa subjetividad desubjetivizada podría haber surgido sólo en las condiciones de horror de Auschwitz…* Aún así, esta línea de argumentación, inexorable en su misma simplicidad, resulta profundamente ambigua: deja sin hacer el análisis concreto de la singularidad histórica del Holocausto. Es decir: es posible leerla de dos formas opuestas: como la expresión conceptual de cierta postura extrema a la que se le debería exigir entonces un análisis histórico concreto, o, en una especie de cortocircuito ideológico, como una mirada a la estructura *a priori* de Auschwitz que suplanta, hace superfluo —o, cuando menos, innecesario— el análisis concreto de la singularidad del nazismo como proyecto político y de por qué produjo el Holocausto. En esta segunda lectura, «Auschwitz» se convierte en el nombre de algo que, de algún modo, *tenía* que ocurrir, cuya «posibilidad esencial» estaba inscrita en la misma matriz del proceso político occidental: antes o después los dos lados del eje *tenían* que colapsar.

¿Tienen los acontecimientos del 11 de septiembre algo que ver con el Dios oscuro que exige sacrificios? Sí, y, precisamente por esa razón, no están al mismo nivel que la aniquilación de los judíos por parte de los nazis. Aquí habría que estar de acuerdo con Agamben[59] y rechazar la famosa lectura que Lacan hace del Holocausto (el exterminio de los judíos por parte de los nazis) precisamente como holocausto en el antiguo sentido judío del término, el sacrificio a deidades oscuras, destinado a satisfacer su terrible exigencia de *jouissance*[60]: los judíos aniquilados pertenecen más bien a la especie de lo que los antiguos romanos llamaban el *Homo sacer*, aquellos que, aunque eran humanos, eran excluidos de la comunidad humana, a los que se podía asesinar con impunidad *y, precisamente por esa razón, no podían ser sacrificados (porque no tenían la dignidad de una ofrenda sacrificial)*[61].

La explosión espectacular de las torres del World Trade Center no fue un mero acto simbólico (en el sentido de un acto cuyo objetivo es «enviar un mensaje»): fue en primer lugar una explosión de *jouissance*, un acto perverso de convertirse uno mismo en instrumento de la *jouissance* del gran Otro. Sí, la cultura de los atacantes es una morbosa cultura de muerte, una actitud que encuentra la realización culminante de la propia vida en la muerte violenta. El problema no es lo que hacen los «fanáticos

enfermizos», sino lo que están haciendo los «estrategas racionales» que se ocultan tras ellos. Es mucho más enfermizo, desde una perspectiva ética, el trabajo de un estratega militar que planea y ejecuta operaciones de bombardeo masivo que el sacrificio de un individuo que combate a su enemigo. Sí, en última instancia, el propósito de estos ataques no es un programa político oculto, sino —en el sentido hegeliano del término precisamente— la (re)introducción de la dimensión de la negatividad absoluta en nuestras vidas cotidianas: hacer pedazos el aislado curso de nuestras vidas diarias como verdaderos Últimos Hombres nietzscheanos. Hace tiempo, Novalis hizo la perspicaz observación de que lo que el hombre malvado odia no es el bien; odia el mal de forma excesiva (el mundo que él considera malvado) y por eso trata de destruir todo lo que pueda: éste es el problema de los «terroristas». Por sacrílego que pueda parecer, el ataque al World Trade Center comparte algo con el acto de Antígona: ambos minan la «gestión de los bienes», el reino del principio de placer-realidad. El gesto dialéctico que debemos realizar aquí, sin embargo, es el de no incluir estos actos en una narración mayor del Progreso de la Razón o de la Humanidad, que, de algún modo, si no los redime, al menos los hace parte de una narrativa consistente y omniabarcante, los «eleva» a un estadio «más alto» de desarrollo (según una comprensión ingenua del hegelianismo), sino preguntarnos por nuestra propia inocencia, tematizar nuestra propia implicación (fantasmática y libidinal) en ellos.

De modo que, más que permanecer atrapados en el terror al Mal Absoluto, un terror que nos impide pensar qué está pasando, deberíamos recordar que hay dos formas fundamentales de reaccionar ante estos acontecimientos traumáticos, que nos causan una ansiedad insoportable: la forma del super-yo y la forma del acto. La forma del super-yo es precisamente la del sacrificio a los dioses obscuros de la que habla Lacan: la afirmación de la violencia bárbara de la obscena ley salvaje para así llenar la grieta de la falta de ley simbólica. Y ¿el acto? Uno de mis héroes de la Shoah es una famosa bailarina judía a la que, como forma de humillación, se le pidió que bailara para los oficiales del campo. En lugar de negarse, lo hizo y, mientras atraía su atención, le robó la metralleta a uno de los distraídos guardias y, antes de caer abatida a tiros, logró matar a más de una docena de oficiales… ¿No es este acto comparable al de los pasajeros del vuelo que se estrelló en Pensilvania que, sabiendo que iban a morir, estrellaron el avión, salvando cientos de vidas?

En la antigua mitología griega, Europa era una princesa fenicia abducida y violada por Zeus bajo la apariencia de un toro; no resulta extraño que su nombre significa «la desgraciada». ¿Acaso no es ésta una imagen adecuada de Europa? ¿No surgió Europa (como noción ideológica) como resultado de dos abducciones de una perla oriental por parte de bárbaros del Oeste: primero, los romanos tomaron y vulgarizaron el pensamiento griego, y luego, al inicio de la Edad Media, el Occidente bárbaro tomó y vulgarizó el cristianismo? Y ¿no está sucediendo algo similar hoy en día, por tercera vez? ¿No es la «guerra contra el terrorismo» la conclusión

abominable, el «punto sobre la i», de un proceso largo y gradual de colonización ideológica, económica y política de Europa? ¿No está siendo Europa secuestrada de nuevo por el oeste, por la civilización estadounidense, que hoy en día marca los criterios globales y trata, *de facto*, a Europa como una provincia suya?

Tras los ataques al World Trade Center, en los medios de comunicación se hablaba sin parar del surgimiento de una *Schadenfreude* antiestadounidense y de la falta de la simple simpatía humana ante el sufrimiento de Estados Unidos por parte de la *intelligentsia* europea. La verdadera historia, sin embargo, es exactamente la opuesta: la falta total de iniciativa política propia por parte de Europa. Tras el 11 de septiembre, Europa —los Estados clave de la Unión Europea— tomaron el camino del «compromiso incondicional», cediendo a la presión de Estados Unidos. La guerra de Afganistán, los planes para atacar Iraq, la nueva explosión de violencia en Palestina: siempre ha habido en Europa voces silenciadas de descontento que cuestionaban aspectos particulares y pedían una postura más equilibrada; sin embargo, no ha habido ninguna resistencia formal, ninguna imposición de una percepción global de la crisis distinta. Ninguna institución oficial europea se ha arriesgado a adoptar una posición amistosa, pero claramente distanciada respecto de Estados Unidos. No es de extrañar, por lo tanto, que esas voces de protesta murieran, no tuvieran literalmente *ninguna consecuencia*, fueran meros gestos cuya función fuera la de que nosotros, los europeos, pudiéramos decirnos: «Ya ves, protestamos, pero ¡cumplimos con nuestro deber!», a la vez que aceptábamos el *fait accomplit* de la política estadounidense.

Este fiasco llegó a su punto álgido durante la invasión israelí de la Cisjordania, en un momento en que la situación exigía una nueva iniciativa política, única cosa que podría romper el callejón sin salida actual. El aspecto más frustrante de esta crisis es que no puede hacerse nada, aunque todo el mundo es consciente de cuál sería, en lo básico, la solución: dos Estados, Israel y Palestina; la evacuación de los asentamientos judíos de Cisjordania a cambio del pleno reconocimiento de Israel y de su seguridad. (Todo el mundo quiere decir todo el mundo excepto los israelíes defensores de la línea dura y sus apoyos estadounidenses: en un programa de radio emitido a principios de mayo de 2002, Dick Arney, líder minoritario del senado de Estados Unidos, defendió una «limpieza étnica» total de Cisjordania; se trataba simplemente de hacer que los palestinos se marcharan… ¿No es ésta acaso la agenda oculta de las más recientes operaciones militares israelíes?). Europa está en una posición ideal para lanzar iniciativas de este tipo, a condición de que una sus fuerzas para distanciarse claramente de la hegemonía estadounidense. Ahora que la Guerra Fría ha terminado, ya no hay obstáculos importantes a este gesto: Europa debería tan sólo armarse de valor y *hacerlo*.

Como resultado, la verdadera catástrofe político-ideológica del 11 de septiembre ha sido la de Europa: el resultado del 11 de septiembre es un fortalecimiento sin precedentes de la hegemonía estadounidense, en todos los aspectos. Europa ha cedido

a una especie de chantaje ideológico-político por parte de Estados Unidos: «Lo que está ahora en juego no son distintas opciones económicas o políticas, sino nuestra misma supervivencia. En la guerra contra el terrorismo o estás con nosotros o estás contra nosotros». Y es en este punto, al entrar en escena la referencia a la misma supervivencia como legitimación definitiva, donde nos enfrentamos con la ideología política en su estado más puro. En nombre de la «guerra contra el terrorismo», se nos impone silenciosamente a los europeos una determinada visión de las relaciones políticas globales. Y si pretendemos que el legado emancipatorio europeo sobreviva, deberíamos tomar el fracaso de 11 de septiembre como el último aviso de que el tiempo se está acabando, de que Europa debe hacer algo rápidamente para afirmarse a sí misma *como una fuerza ideológica, política y económica autónoma, con sus propias prioridades*. Una Europa unificada, y no la resistencia del Tercer Mundo al imperialismo estadounidense, es el único contrapeso posible a Estados Unidos y China como las dos superpotencias globales. La izquierda debería apropiarse sin vergüenza de la consigna de la Europa unificada como contrapeso al globalismo estadounidense.

¿Y los neoyorquinos? Durante varios meses, tras el 11 de septiembre de 2001, podía olerse en el centro de Manhattan hasta la calle 20 el aroma de las torres quemadas del World Trade Center. El olor marcó a la gente, comenzó a funcionar como lo que Lacan habría llamado el «síntoma» de Nueva York, un código condensado de la vinculación libidinal del sujeto con la ciudad, de modo que cuando desaparezca se le echará de menos. Son detalles como éstos los que dan testimonio de un verdadero amor por la ciudad. Este amor sólo se vuelve problemático cuando se convierte en la sospecha de que no todos comparten de verdad el dolor estadounidense, como ocurre en la típica queja de tantos liberales estadounidenses contra la izquierda europea de que no mostraron la suficiente auténtica compasión por las víctimas de los ataques del 11 de septiembre. En la misma línea, el reproche estadounidense a la crítica europea de su política es la de que ésta es una muestra de envidia y frustración por verse reducidos a un papel secundario, es una muestra de la incapacidad europea de aceptar sus propias limitaciones y su (relativa) decadencia. Sin embargo, ¿no ocurre precisamente lo contrario? La sorpresa que muestra Estados Unidos porque no es amado por lo que está haciéndole al mundo, ¿no es acaso la reacción estadounidense fundamental desde la guerra de Vietnam? Tratamos de ser buenos, de ayudar a los demás, de llevar a todas partes la paz y la prosperidad, y mira lo que nos dan a cambio… La propuesta de películas como *Centauros del desierto*, de John Ford, o *Taxi driver*, de Martin Scorsese, es cada día más pertinente.

Estas quejas se sustentan en el reproche no enunciado y más fundamental de que los europeos en realidad no comparten el sueño americano; un reproche, en cierto modo, plenamente justificado: el Tercer Mundo no puede generar una resistencia lo bastante fuerte a la ideología del sueño americano; en la actual situación, sólo Europa puede hacerlo. La verdadera oposición de hoy en día no se da entre el Primer y el

Tercer Mundo, sino entre la unión del Primer y el Tercer Mundo (el Imperio global estadounidense y sus colonias) y el Segundo Mundo (Europa). Hablando de Freud, Adorno sostenía que en este «mundo administrado» contemporáneo y en su «desublimación represiva» ya no nos encontramos con la vieja lógica de la representación del Ello y sus pulsiones, sino con un perverso pacto directo entre el super-yo (la autoridad social) y el ello (las pulsiones agresivas ilícitas) a expensas del yo. ¿No sucede algo estructuralmente similar en el ámbito político, un pacto extraño entre el capitalismo global posmoderno y las sociedades premodernas a expensas de la propia modernidad? Al Imperio global y multicultural estadounidense le resulta muy fácil integrar las tradiciones locales premodernas; el cuerpo extraño que no puede asimilar es la modernidad europea. La Jihad y el McMundo son dos caras de la misma moneda. La Jihad se ha convertido en la McJihad.

La noticia clave que nos llegó de China en 2002 fue la emergencia de movimientos obreros a gran escala que protestaban contra las condiciones de trabajo —éste ha sido el precio que este país ha debido pagar por su rápida conversión en la principal fábrica del mundo— y su brutal represión por parte del gobierno, lo cual prueba de modo ideal que China es hoy en día el Estado capitalista ideal: libertad para el capital y un Estado que se encarga de hacer el «trabajo sucio» de controlar a los trabajadores. China como superpotencia emergente del siglo XXI parece encarnar una nueva forma de capitalismo despiadado: las consecuencias ecológicas, los derechos de los trabajadores, todo se subordina a un desarrollo despiadado dirigido a convertir al país en la nueva superpotencia. La pregunta es: ¿qué harán los chinos con la revolución biogenética? ¿No es algo seguro que se lanzarán sin restricciones a la manipulación genética de plantas, animales y humanos, superando los prejuicios morales y las limitaciones «occidentales»? Y, con la expansión a gran escala de la tecnología biogenética, relativamente barata (Cuba ha alcanzado un alto grado de desarrollo en esta área), ¿no sucederá lo mismo con muchos países del Tercer Mundo? (aunque también es verdad, por supuesto, que —por lo menos hasta ahora— China es con mucho la superpotencia con un índice más bajo de intervenciones imperialistas, de intentos de extender su control e influencia a sus vecinos).

La tensión entre América y Europa puede notarse incluso dentro de (lo que queda de) la izquierda política: la «americanización» aparece aquí bajo la forma de la idea de que la izquierda debería aceptar del todo la dinámica de la globalización, la multitud desterritorializadora del capitalismo tardío… Michael Hardt y Antonio Negri distinguen dos formas de oponerse al Imperio global capitalista: la defensa «proteccionista» del retorno al Estado-nación fuerte y el desarrollo de formas de multitud aún más flexibles. En la misma línea, en su análisis del encuentro antiglobalización de Porto Alegre, Hardt pone el énfasis en la nueva lógica del espacio político que allí se produjo: ya no se trata de la vieja lógica binaria del «nosotros contra ellos» con la llamada leninista a una línea de partido única y firme, sino de la coexistencia de una multitud de agencias y posturas políticas que

comparten la misma plataforma, a pesar de ser incompatibles en aspectos ideológicos y programáticos (desde granjeros y ecologistas «conservadores» preocupados por el destino de sus tradiciones locales y de su patrimonio a grupos de defensa de los derechos humanos o en defensa de los inmigrantes que defienden la movilidad global). En efecto, la oposición actual al capitalismo parece ofrecer una imagen especular negativa de la tesis deleuziana sobre la naturaleza inherentemente antagonista de la dinámica capitalista (una máquina poderosa de desterritorialización que genera nuevos modos de reterritorialización): la resistencia actual al capitalismo reproduce el mismo antagonismo: las llamadas a la defensa de identidades particulares (culturales, étnicas) que se ven amenazadas por las dinámicas globales coexiste con las demandas de una mayor movilidad global (contra las nuevas barreras impuestas por el capitalismo que limitan el libre movimiento de los individuos). ¿Pueden coexistir estas tendencias (estas *lignes de fuite*, como las habría llamado Deleuze) de una forma no antagonista, como parte de la misma red de resistencia? Uno se siente tentado de responder a esta pregunta aplicándole el concepto de Laclau de cadena de equivalencias: por supuesto, esta lógica de la multitud funciona porque todavía nos encontramos en una fase de *resistencia*. Sin embargo, ¿qué pasará —si es que éste es el deseo y la voluntad de los movimientos— cuando finalmente «venzamos»? ¿Cómo sería una «multitud en el poder»? Algo parecido ocurrió durante los últimos años de socialismo realmente existente: la coexistencia no antagonista, en el campo de la oposición, de una multitud de tendencias político-ideológicas, desde los grupos liberales en defensa de los derechos humanos hasta los grupos «liberales» en defensa de la empresa, los grupos religiosos conservadores y las exigencias de los obreros de izquierdas. Esta multitud funcionó bien mientras se mantuvo unido en la oposición a «ellos» el partido hegemónico; una vez que llegaron al poder, el juego se acabó… Por otra parte, ¿es cierto que el Estado está desapareciendo hoy en día (con la llegada de la, tan defendida por parte de los liberales, «desregulación»)? ¿No es, al contrario, la «guerra contra el terrorismo» la mayor afirmación de la autoridad del Estado? ¿No estamos siendo testigos de una movilización sin precedentes de todos los aparatos (represivos e ideológicos) de éste?

Estos aparatos juegan un papel crucial en el lado reverso de la globalización. Recientemente, pasó desapercibida una terrible decisión de la Unión Europea: el plan de establecer una fuerza de policía paneuropea para vigilar las fronteras de Europa que asegure el aislamiento del territorio de la Unión e impida así el flujo de inmigrantes. *Ésta* es la verdad de la globalización: la construcción de *nuevos* muros que salvaguarden la próspera Europa del flujo de inmigrantes. Uno se siente casi tentado de resucitar la vieja distinción marxista «humanista» entre «relaciones entre cosas» y «relaciones entre personas»: en la muy celebrada libre circulación abierta por el capitalismo global, son las «cosas» (las mercancías) las que circulan libremente, mientras que la circulación de «personas» está cada vez más y más controlada. El nuevo racismo del mundo desarrollado es en cierto modo mucho más

brutal que los anteriores: su legitimación implícita no es ni naturalista (la superioridad «natural» del Occidente desarrollado) ni culturalista (también nosotros en Occidente queremos preservar nuestra identidad cultural), sino desvergonzadamente económica y egoísta: la división fundamental se da entre quienes están incluidos en la esfera de la (relativa) prosperidad económica y quienes quedan excluidos de ella. Lo que subyace tras estas medidas protectoras es la mera conciencia de que el modelo actual del capitalismo tardío *no puede universalizarse*, conciencia formulada con un candor brutal hace más de medio siglo por George Kennan:

> Nosotros [Estados Unidos] tenemos el 50 por 100 de la riqueza mundial, pero sólo el 6,3 por 100 de su población. En esta situación, nuestra verdadera tarea para el futuro próximo […] consiste en mantener esta posición de disparidad. Para lograrlo, tenemos que dejar de lado cualquier sentimentalismo […] deberíamos dejar de pensar en los derechos humanos y en el aumento de los niveles de vida y de la democratización[62].

Y lo triste es que, en lo referente a esta conciencia fundamental, hay un pacto silencioso entre el capital y (lo que queda de) la clase obrera. En realidad, la clase obrera es *más* sensible a la protección de sus privilegios relativos que las grandes multinacionales. Ésta es, entonces, la *verdad* del discurso de los derechos humanos universales: *el muro que separa a quienes están cubiertos por el paraguas de los derechos humanos y quienes no lo están*. Cualquier referencia a los derechos humanos universales como un «proyecto inacabado» que debe extenderse de forma gradual a todo el mundo es una vana quimera ideológica. Así pues, ante tal situación, ¿tenemos, aquí en Occidente, algún derecho a condenar a los excluidos cuando utilizan cualquier medio, incluido el terror, para combatir su exclusión?

Aquí reside la prueba del grado de seriedad con el que nos tomamos el tema derridiano-levinasiano de la hospitalidad y la apertura hacia el Otro: de nuevo, este tópico o significa hospitalidad hacia los inmigrantes (o hacia los palestinos en Israel) *o no significa nada*. Podría parecer que Israel se limita a reaccionar a los ataques terroristas palestinos; sin embargo, lo que tiene lugar tras este ciclo de acciones y reacciones no es la nada, el *statu quo*, sino la continua *expansión* silenciosa de Israel dentro de los territorios ocupados; la colonización no deja de progresar e, incluso hoy en día, en la primavera de 2002, tras la violenta explosión, cuando Israel declaró que su existencia se veía amenazada, comenzó a construir 30 nuevos asentamientos en Cisjordania. Incluso bajo el gobierno de Barak, que ofreció pretendidamente el mayor número de concesiones a los palestinos, el trabajo de construcción de nuevos asentamientos continuó con mayor velocidad que durante el gobierno de Netanyahu. La continua expansión (que pretende claramente crear la situación irreversible en la que el desalojo por parte de Israel de la franja occidental sea imposible) es el hecho

básico contra el que reacciona el terror palestino, el silencioso murmullo constante que sucede mientras que para los medios «no sucede nada». (No deberíamos olvidar además que el terror —las bombas en lugares repletos de civiles— es una vieja arma anticolonial, practicada también por los argelinos y por otros pueblos, incluidos los propios judíos durante su lucha contra la ocupación británica de Palestina a finales de la década de 1940).

No hay que extrañarse, por lo tanto, de que en una especie de eco de lo hecho por la Unión Europea, Israel haya comenzado en junio de 2002 a construir un muro contra los asentamientos árabes en Cisjordania. Cuando los terroristas son descritos cada día más en términos de una infección viral, como el ataque de una bacteria invisible, deberíamos recordar que la comparación de los judíos con una «bacteria» que ataca el cuerpo social sano es uno de los tópicos del antisemitismo. ¿Es entonces el invisible terrorista fundamentalista la última encarnación del Judío Errante? ¿Son los informes sobre los planes secretos de los fundamentalistas musulmanes para destruir Occidente una nueva versión de los infames *Protocolos de los Sabios de Sión*? ¿Señala la actual «guerra contra el terrorismo» el punto paradójico en el que *los judíos sionistas se suman a la tropa de los antisemitas*? ¿Es éste el precio último que hay que pagar por el establecimiento del Estado judío?

Lo que subyace a estas estrategias siniestras es el hecho de que la democracia (el sistema parlamentario liberal-democrático) no está ya «vivo» en el sentido paulino del término: lo trágico es que la única fuerza política seria que sigue «viva» hoy en día es la derecha populista. Cuanto más jugamos al juego de dejar vacío el espacio del poder, de aceptar la brecha entre este espacio y nuestra ocupación del mismo (que es la brecha misma de la castración), ¿no nos convertimos todos los demócratas en «fideles castros», en fieles a la castración? Aparte de la anémica administración económica, la principal función del centro liberal-democrático es la de garantizar que nada ocurra de verdad en la política: la democracia liberal es el partido del no acontecimiento. La línea divisoria corre cada vez más entre «¡Viva… Le Pen, Haider, Berlusconi!» y «¡Muera… lo mismo!», con la oposición entre vida y muerte distribuida de forma adecuada entre ambos polos. O, por decirlo en términos nietzscheanos (tal y como son interpretados por Deleuze): hoy en día, la derecha populista *actúa*, marca el paso, determina la problemática de la lucha política, y el centro liberal se ve reducido a una «fuerza reactiva»: en última instancia, se limita a sí mismo a reaccionar a las iniciativas de la derecha populista, ya sea oponiéndose a ellas desde un posicionamiento izquierdista impotente, ya traduciéndolas al lenguaje liberal aceptable («a la vez que rechazamos el odio populista hacia los inmigrantes, tenemos que admitir que están tratando problemas que preocupan de verdad a la gente, de modo que deberíamos tener cuidado con el problema y tomar medidas contra la inmigración y la criminalidad…»).

La idea del Acto político radical como salida de este punto muerto democrático no puede, obviamente, sino provocar la reacción esperada de los liberales. La crítica

estándar alude al carácter pretendidamente «absoluto» de la ruptura radical, que hace imposible distinguir entre un Acto verdaderamente ético y, digamos, una monstruosidad nazi: ¿no es cierto que un acto está siempre situado en un contexto socio-simbólico específico? La respuesta a este reproche es clara: por supuesto, un Acto es siempre una intervención específica en un contexto socio-simbólico; el mismo gesto puede ser un acto o una ridícula postura vacía, dependiendo de su contexto (por ejemplo, hacer una declaración ética en público cuando ya es demasiado tarde convierte una intervención valiente en un gesto irrelevante). ¿Dónde reside entonces el malentendido? Hay algo más que perturba a los críticos del concepto lacaniano de Acto: es cierto, un Acto está situado siempre en un contexto determinado; sin embargo, esto no quiere decir que esté del todo determinado por su contexto. Un Acto implica siempre un riesgo radical, lo que Derrida, siguiendo a Kierkegaard, llama la *locura* de una decisión: es un paso en el vacío, sin garantía ninguna de éxito. ¿Por qué? Porque un Acto cambia de forma retroactiva las coordenadas en las que interviene. Esta falta de garantía es lo que los críticos no pueden tolerar: quieren un Acto sin riesgo, y no sólo sin riesgos empíricos, sino sin el «riesgo trascendental» mucho más radical de que el Acto no sólo fracase sino que sea un error radical. En pocas palabras, y parafraseando a Robespierre, quienes se oponen al «Acto absoluto» se oponen al Acto *en cuanto tal*, quieren un Acto sin Acto. Lo que quieren es homólogo a lo que querían los oportunistas «demócratas» que, como dijo Lenin en 1917, quieren una revolución «legitimada democráticamente», como si uno pudiera organizar un referéndum y sólo después, tras obtener una clara mayoría, tomar el poder… Aquí podemos ver de qué modo el Acto no puede encajar en los límites de la democracia (concebida como sistema positivo de legitimación del poder mediante elecciones libres). El Acto ocurre en una emergencia, cuando uno tiene que correr el riesgo y decidir sin legitimación, comprometiéndose en una especie de apuesta pascaliana con la idea de que el propio Acto creará después las condiciones de una legitimación «democrática» retroactiva. Por ejemplo, cuando en 1940, tras la derrota francesa, de Gaulle llamó a la prosecución de la guerra contra los alemanes, su gesto no tenía una «legitimación democrática» (en aquel momento, una gran mayoría de los franceses apoyaba sin ninguna ambigüedad al mariscal Petain; Jacques Duclos, dirigente comunista francés, escribió que, si se hubieran celebrado «elecciones libres» en Francia en 1940, Petain habría obtenido el 90 por 100 de los votos). Sin embargo, a pesar de esta falta de «legitimación democrática», la *verdad* estaba de parte de de Gaulle, que estaba hablando de hecho en nombre de Francia, del pueblo francés como tal. Esto también nos permite responder al reproche demócrata fundamental: el acto absoluto (autorreferencial) carece de cualquier control externo que pueda prevenir excesos terribles; es decir, ¿puede legitimarse algo de forma autorreferencial? La respuesta está clara: como demuestra el caso de Francia en 1940 (entre otros), la democracia no puede tener una garantía semejante; *no hay garantía* contra la posibilidad del exceso. Hay que asumir el riesgo, es parte del campo de la

política.

Y quizá, el verdadero propósito de la «guerra contra el terror», de la imposición de lo que no podemos sino llamar «estado democrático de excepción», es la de neutralizar las condiciones de un Acto semejante. De acuerdo con una vieja idea marxista, la evocación del enemigo externo sirve para desplazar nuestra atención del verdadero origen de las tensiones, el antagonismo inherente del sistema; recuérdese la explicación habitual del antisemitismo como desplazamiento hacia la figura del judío, ese intruso exterior en nuestro cuerpo social, de la causa de los antagonismos que amenazan la armonía de este cuerpo. Se da también, sin embargo, la operación ideológica opuesta, la evocación falsa de las razones internas del fracaso. En 1940, cuando Petain se convirtió en el máximo dirigente de Francia, explicó la derrota francesa como resultado de un largo proceso de degeneración del Estado francés causado por la influencia judío-liberal; de modo que, de acuerdo con Petain, la derrota francesa era una bendición disfrazada, un recordatorio doloroso de la propia debilidad y, por lo tanto, una oportunidad de recuperar la fuerza francesa a partir de una base sana. ¿No podemos encontrar el mismo argumento en buena parte de la crítica conservadora a la sociedad occidental permisiva y consumista? La verdadera amenaza no viene del exterior, del Otro fundamentalista, sino del interior, de nuestra propia debilidad moral y laxitud, de la pérdida de valores claros y compromisos firmes, del espíritu de dedicación y sacrificio… No hay que extrañarse de que, en una primera reacción, Jerry Falwell y Pat Robertson dijeran que el 11 de septiembre Estados Unidos había recibido lo que se merecía. ¿Qué pasaría si fuera la misma lógica la que sustentara la «guerra contra el terror»? ¿Si el verdadero propósito de esta guerra fuéramos *nosotros mismos*, nuestra propia movilización contra la amenaza del Acto? ¿Si los «ataques terroristas», por muy «reales» y aterradores que sean, fueran, en última instancia, un sustituto metafórico de este Acto, de la ruptura de nuestro consenso liberal-democrático?

Epílogo a esta edición:

el Waterloo liberal o, por fin, ¡buenas noticias desde Washington!

La primera reacción de la izquierda liberal a la segunda victoria de Bush ha sido de decepción, incluso de miedo: los últimos cuatro años no han sido sólo un mal sueño, la pesadilla —la alianza de las grandes empresas con el populismo fundamentalista— continúa; Bush será capaz de seguir impulsando su agenda con un nuevo impulso, nombrando jueces conservadores para el Tribunal Supremo, pasando a atacar al siguiente país después de Iraq, el liberalismo estadounidense parece próximo a su extinción… Sin embargo, esta reacción emocional es precisamente lo que debemos evitar, ya que sólo da cuenta de hasta qué punto los liberales han conseguido imponernos las coordenadas de su visión. Si somos capaces de mantener la cabeza fría y analizamos con calma los resultados, las cosas adoptan una luz totalmente distinta.

Muchos observadores europeos se preguntan cómo puede haber ganado Bush, con la mayoría de la intelectualidad y de la elite de la cultura popular en su contra. Nos vemos obligados a enfrentarnos a la infravalorada capacidad de movilización del imaginario fundamentalista cristiano de Estados Unidos. A causa de su evidente estupidez, es un fenómeno mucho más paradójico, propiamente posmoderno, de lo que podría parecer. La historia del ascenso de la Cienciología es significativa al respecto: su fundador, Ron L. Hubbard, comenzó como escritor de ciencia-ficción, con una serie de novelas sobre acontecimientos ocurridos en otra galaxia antes del desarrollo de la humanidad sobre la Tierra, y, en un momento dado, quedó atrapado en su propio juego y comenzó a presentar su ficción literaria como textos religiosos «serios», de modo que lo que en principio era ficción se convirtió de forma retroactiva en religión, en un procedimiento que es el reverso exacto de la historia de la modernidad en la que los textos que originariamente eran religiosos sobreviven como monumentos artísticos a la grandeza del espíritu humano… Algo parecido ocurre con el *best-seller* literario del fundamentalismo cristiano estadounidense *Left Behind*, de Tim F. Lehaye y Jerry B. Jenkins, una serie de 12 novelas sobre el inminente fin del mundo que, a pesar de haber sido ignorada por los principales medios de comunicación, ha vendido más de sesenta millones de copias. Su historia comienza cuando, de repente, desaparecen de forma inexplicable millones de personas: son los inocentes que Dios llama directamente a su presencia para ahorrarles los horrores del Armagedón. Entonces aparece el Anticristo, un joven político rumano elegante y carismático llamado Nicolae Carpathia quien, tras ser elegido secretario general de la ONU, traslada la sede de la asamblea a Babilonia y logra convertirla en un gobierno mundial antiestadounidense que fuerza el desarme

de todos los Estados-nación… y así hasta la batalla final, en la que todos los no cristianos, judíos incluidos, arden en un fuego cataclísmico. ¡Imaginemos qué escándalo hubiera suscitado en los medios liberales de Occidente una historia parecida, escrita desde un punto de vista musulmán, que se hubiera convertido en un éxito de ventas en los países árabes! No se trata tanto de lo sobrecogedoramente pobres y primitivas que son estas novelas, sino, por el contrario, de la extraña superposición del mensaje religioso «serio» con el nivel más bajo de la basura comercial de la cultura popular.

La siguiente reflexión alude al carácter básicamente paradójico de la democracia. En la *Historia del Partido Comunista Ruso (bolchevique)*, la biblia estalinista, encontramos una paradoja única cuando Stalin (autor encubierto del libro) describe el resultado de una votación en un congreso del partido de finales de la década de 1920: «Por *inmensa mayoría*, los delegados aprobaron *unánimemente* la resolución propuesta por el Comité Central». Si el voto fue unánime, *¿cuándo desapareció la minoría?* Lejos de revelar cierto giro «totalitario» perverso, esta identificación es constitutiva de la democracia como tal. La democracia se basa en un cortocircuito entre la mayoría y el Todo; en ella, el ganador se queda con todo, la mayoría cuenta como Todo, obtiene todo el poder, incluso si esa mayoría consiste meramente en un par de centenares de votos entre millones.

La «democracia» no es meramente el «poder de, para y por el pueblo», no basta con proclamar que, en democracia, la voluntad e intereses (ambos no coinciden de forma automática) de la inmensa mayoría determinan las decisiones de Estado. La democracia —en el sentido en que este término se utiliza hoy en día— implica, sobre todo, un legalismo formal: su definición mínima es la adhesión incondicional a cierto conjunto de reglas formales que garantizan que los antagonismos son absorbidos por completo en el juego agonista. «Democracia» significa que, independientemente de las manipulaciones electorales que puedan suceder, cualquier agente político respetará de forma incondicional el resultado. En este sentido, ya las elecciones presidenciales estadounidenses de 2000 fueron de hecho «democráticas»: a pesar de las evidentes manipulaciones electorales y del patente sinsentido del hecho de que un par de centenares de votos de Florida puedan decidir quién es el presidente, el candidato demócrata aceptó su derrota. En las semanas de incertidumbre que siguieron a las elecciones, Bill Clinton hizo un adecuado comentario irónico: «El pueblo de Estados Unidos ha hablado; lo que sucede es que no sabemos qué ha dicho». Este comentario debería tomarse más en serio de lo que parece: incluso ahora no lo sabemos, y tal vez sea porque no había ningún «mensaje» sustancial tras el resultado total.

Esto recuerda los aburridos intentos por parte de los «socialistas democráticos» de oponer al «socialismo realmente existente» la visión del socialismo auténtico. A un intento de este tipo, le basta con la respuesta hegeliana: el fracaso de la realidad para dar vida a su idea conlleva siempre la debilidad inherente de la propia idea. Pero ¿por

qué no podría decirse lo mismo de la propia democracia? ¿No es también demasiado simple oponer la capitalo-democracia «realmente existente» a una democracia «radical» más verdadera?

Sin embargo, la victoria de Bush no responde en absoluto a un error accidental, ni es el resultado del fraude y la manipulación. Hegel escribió a propósito de Napoleón que hacía falta que perdiera dos veces: sólo después de Waterloo quedó claro para él que la derrota no era una desgracia militar accidental, sino la expresión de una fuerza histórica más profunda. Y lo mismo sucede con Bush: tenía que ganar dos veces para que los liberales percibieran que estamos entrando en una nueva era.

El 11 de septiembre de 2001, las Torres Gemelas fueron atacadas. Doce años antes, el 9 de noviembre de 1989, cayó el muro de Berlín. El 9 de noviembre anunció los «felices noventa», el sueño de Francis Fukuyama del «fin de la historia», la creencia en que la democracia liberal había, en principio, ganado, que la búsqueda había terminado, que la llegada de una comunidad mundial, global y liberal nos esperaba a la vuelta de la esquina, que los obstáculos para un final ultrahollywoodiense eran meramente empíricos y contingentes (bolsas locales de resistencia en las que los dirigentes no se habían dado cuenta de que su tiempo había pasado). En contraste, el 11 de septiembre es el principal símbolo del final de los felices noventa de Clinton, de la nueva era en la que surgen muros por todas partes, entre Israel y Cisjordania, alrededor de la Unión Europea, en la frontera entre Estados Unidos y México.

En su reciente *The War Over Iraq*, William Kristol y Lawrence F. Kaplan escribían «la misión comienza en Bagdad, pero no termina allí. […] Tiene que ver claramente con algo más que con Iraq. Tiene que ver con algo más que con el futuro de Oriente Próximo y con la guerra contra el terror. Tiene que ver con el papel que Estados Unidos pretende jugar en el siglo XXI». No podemos sino estar de acuerdo con ellos: es en efecto el futuro de la comunidad internacional lo que está ahora en juego, las nuevas reglas que lo regularán, cómo será el nuevo orden.

Está pues surgiendo una nueva visión del Nuevo Orden mundial como guía eficaz de la reciente política estadounidense: tras el 11 de septiembre Estados Unidos descartó básicamente al resto del mundo como aliado de confianza; el objetivo último no es la utopía de Fukuyama de la expansión de la democracia liberal universal, sino la transformación de Estados Unidos en la «Fortaleza América», en una superpotencia aislada del resto del mundo que protege sus intereses económicos vitales y asegura su seguridad a través de su nuevo poder militar que incluye no sólo fuerzas para su uso rápido en cualquier parte del mundo, sino también el desarrollo de armas espaciales a través de las cuales Estados Unidos controlará la superficie global desde lo alto. La existencia de esta estrategia arroja nueva luz sobre los conflictos entre Estados Unidos y Europa: no es Europa la que está «traicionando» a Estados Unidos, sino que es Estados Unidos el que no necesita o NO tiene por qué apoyarse en su alianza exclusiva con Europa… En resumen, el problema con el Estados

Unidos de Bush no es que se trate de un nuevo imperio global, sino que no lo es: aunque pretende serlo, continúa actuando como un Estado-nación, persiguiendo sin escrúpulos sus intereses. Es como si la consigna de la política estadounidense fuese el extraño reverso de la conocida máxima de los ecologistas: *actúa globalmente, piensa localmente*.

Y, en estas coordenadas, cualquier izquierdista que *piense* debería alegrarse de la victoria de Bush. Es mejor para todo el mundo porque los contornos de la confrontación se definirán de forma mucho más clara: es la victoria de Kerry lo que hubiera constituido una anomalía histórica, desdibujando las verdaderas líneas de la división. Digámoslo claramente: Kerry no tenía una visión global alternativa que pudiera constituir una alternativa viable a la política de Bush. Además, la victoria de Bush es paradójicamente mejor para las economías de Europa y América Latina: para obtener el apoyo de los sindicatos, Kerry había prometido más medidas proteccionistas.

Sin embargo, la ventaja principal concierne a la política internacional. Si Kerry hubiera ganado, habría transmitido a los liberales la necesidad de afrontar las consecuencias de la guerra de Iraq, y los partidarios de Bush hubieran podido adjudicarles los resultados de sus propias decisiones catastróficas. Ya en 1979, en su ensayo «Dictators and Double Standards» [«Dictadores y dobles raseros»] publicado en *Commentary*, Jeanne Kirkpatrick elaboró la distinción entre regímenes «autoritarios» y «totalitarios», que servía para justificar la política estadounidense de colaboración con dictadores de derechas a la vez que se trataba con dureza a los regímenes comunistas: los dictadores autoritarios son gobernantes pragmáticos que se preocupan de su poder y riqueza y que son indiferentes a cuestiones ideológicas, incluso si se adhieren nominalmente a alguna causa; en contraste con ellos, los dirigentes totalitarios son fanáticos entregados que creen en su ideología y que están dispuestos a sacrificarlo todo por sus ideales. De modo que podemos tratar con los gobernantes autoritarios que reaccionan de forma racional y predecible a las amenazas materiales y militares, mientras que los dirigentes totalitarios son mucho más peligrosos y hay que combatirlos de forma directa… La ironía es que esta distinción capta perfectamente lo que ha ido mal con la ocupación estadounidense de Iraq: Saddam era un dictador corrupto autoritario que deseaba el poder y que se guiaba por consideraciones pragmáticas brutales (que le llevaron a colaborar con Estados Unidos a lo largo de toda la década de 1980), mientras que la principal consecuencia de la intervención estadounidense es que ha generado una oposición «fundamentalista» mucho más intransigente que rechaza cualquier acuerdo pragmático.

La victoria de Bush disipa las ilusiones sobre la solidaridad de intereses entre los países occidentales; dará un nuevo empuje a la urgencia de seguir adelante en el doloroso pero necesario proceso de construcción de nuevas alianzas como la de la Unión Europea o Mercosur en América Latina. Es un cliché periodístico alabar la

dinámica «posmoderna» del capitalismo global estadounidense contra la «vieja Europa» anclada en sus ilusiones reguladoras del Estado del bienestar. Sin embargo, al menos en el dominio de la organización política, Europa está yendo mucho más allá que Estados Unidos en la constitución de sí misma como una unidad trans-estatal inédita y propiamente «posmoderna», en la que haya lugar para todos independientemente de la geografía o la cultura, hasta para Chipre y Turquía. No hay razones, pues, para la desesperanza: incluso si las perspectivas son oscuras hoy en día, deberíamos recordar uno de los mejores *bushismos*: «Mañana el futuro será mejor».



SLAVOJ ŽIŽEK (nacido el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Eslovenia) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador *senior* en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política». Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos*

sobre cine moderno y ciberespacio (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 114 [ed. cast.: *Ortodoxia*, Barcelona, Alta Fulla Editorial, 2000]. <<

[2] Véase Alain Badiou, *Le siècle*, París, Editions du Seuil, 2005. <<

[3] Y por añadir una nota personal: cuando, a principios de la década de 1990, estaba más implicado en la política eslovena, experimenté mi propio roce con la pasión por lo Real: cuando se pensó en mí para un puesto de gobierno, el único que me interesaba era el de ministro de Interior o jefe de los servicios secretos. La idea de ocupar el puesto de ministro de Cultura, Educación o Ciencia me parecía ridícula, ni siquiera digna de consideración. <<

[4] Esta exterioridad al capitalismo es también perceptible en la forma en la que Cuba continúa confiando en la buena y vieja costumbre socialista de la contabilidad simbólica: para que cuente de forma adecuada, cualquier acontecimiento tiene que ser inscrito en el gran Otro. En el panel de un hotel de La Habana podía leerse en 2001: «Queridos huéspedes, con el objeto de cumplir el programa de fumigación de este hotel, el hotel será fumigado el 9 de febrero de las 3 p.m. a las 9 p.m.». ¿Por qué esta duplicación? ¿Por qué no limitarse a informar a los huéspedes de que el hotel iba a ser fumigado? ¿Por qué esta fumigación tenía que estar incluida en un «programa de fumigación»? (Y, ya de paso, estoy tentado de preguntar qué pasaría si propusiéramos un encuentro sexual en esas condiciones: no con el típico proceso de seducción, sino «Cariño, con el objeto de cumplir nuestro programa sexual, por qué no…»). <<

[5] La especificidad de la Revolución cubana se expresa como en ningún lugar en el dualismo de Fidel y el Che Guevara: Fidel, el dirigente actual, autoridad suprema del Estado, contra el Che, el eterno rebelde revolucionario que no pudo resignarse a limitarse a dirigir un Estado. Es algo parecido a una Unión Soviética en la que Trotsky no hubiera sido rechazado como el architraidor. Imaginemos que, a mediados de la década de 1920, Trotsky hubiera emigrado y renunciado a la ciudadanía soviética para incitar a la revolución permanente por todo el mundo, y que hubiera muerto poco después. Tras su muerte, Stalin lo habría elevado a los altares… Por supuesto, semejante fidelidad a la Causa («¡Socialismo o muerte!»), en la medida en que esta causa está encarnada en un dirigente, puede degenerar fácilmente en la disposición del dirigente al sacrificio (no de él por el país, sino) del país por él, por su Causa. (Del mismo modo, la prueba de verdadera fidelidad al dirigente no es que uno esté dispuesto a recibir una bala por él; por encima de esto, uno tiene que estar dispuesto a recibir una bala *de* él, a aceptar ser sacrificado si esto sirve a sus propósitos más elevados). <<

[6] A un nivel más general, deberíamos señalar cómo el estalinismo —con su «pasión brutal por lo Real», su disposición a sacrificar a millones de personas para obtener sus propósitos, a tratar a la gente como prescindible— era al mismo tiempo el régimen más sensible a mantener las apariencias: reaccionaba con un pánico absoluto cuando algo parecía amenazar estas apariencias (por ejemplo, ante la posibilidad de que un accidente que revelara un fallo del régimen podía aparecer en los medios de comunicación: la prensa soviética no tenía crónica negra, información sobre crímenes y prostitución, por no hablar de las protestas de los trabajadores). <<

[7] Véase Marilee Strong, *The bright red scream*, Londres, Virago, 2000. <<

[8] Otro caso de censura ideológica: cuando las viudas de los bomberos fueron entrevistadas para la CNN, la mayoría de ellas realizó la actuación esperada: lágrimas oraciones… todas excepto una que, sin derramar una sola lágrima, dijo que ella no rezaba por su marido, porque sabía que las oraciones no se lo iban a devolver. Además, cuando le preguntaron si soñaba con vengarse, respondió con tranquilidad que eso sería traicionar a su marido: de haber sobrevivido, habría insistido en que lo peor que podía hacerse era sucumbir a la necesidad de tomar represalias… No hace falta decir que este fragmento se emitió sólo una vez y luego desapareció en la repetición de las mismas entrevistas. <<

[9] Véase el capítulo 3 de Raymond Bellour, *The Analysis of film*, Bloomington, Indiana University Press, 2000. <<

[10] Richard Boothby, *Freud as a philosopher*, Nueva York, Routledge, 2001, pp. 275-276. <<

[11] Eric Santner, «Miracles happen: Benjamin, Rosenzweig, and the limits of Enlightment» (inédito, 2001). <<

[12] Véase Sigmund Freud, «Notes upon a case of obsesional neurosis» (edición estándar, vol. 10) [ed. cast.: *Obras Completas*, 9 vols., Madrid, Biblioteca Nueva, 1974]. <<

[13] Citado en Ian Kershaw, *Hitler, 1936-1945: Némesis*, Harmondsworth, Penguin, 2001, pp. 604-605 [ed. cast.: *Hilter (II), 1936-1945*, Barcelona, Ediciones Península, 2002]. <<

[14] *Ibid.*, p. 606. <<

[15] Véase Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford, Stanford University Press, 1998 [ed. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2002]. <<



[16] Me apoyo aquí en la brillante tesis doctoral de Pavle Levi, «Disintegration in Frames» (New York University, 2002). <<



[17] Véase Michel Chion, *The Voice in Cinema*, Nueva York, Columbia University Press, 2000. <<

[18] Esta referencia implícita a las películas del oeste es incluso más compleja, ya que esta película *invierte* la percepción de los bosnios como los habitantes cercados y de los serbios como los cercadores que atacan sometiendo a la hambruna a toda una ciudad (Sarajevo, de forma ejemplar). Aquí, los serbios son los cercados y los bosnios las fuerzas que atacan y establecen el cerco. (Y, accidentalmente, es Peter Handke el que en defensa de los serbios se refiere a este cliché, dándole un giro políticamente correcto: ahora que sabemos que los «indios» [los nativos americanos] eran los «buenos» que defendían su país de los invasores colonizadores europeos, ¿no podríamos extraer la misma conclusión a propósito de la guerra en Bosnia y apoyar a los serbios, que aquí desempeñan el papel de los nativos americanos?). <<

[19] De acuerdo con algunos abogados conservadores estadounidenses, un acto cometido a causa de creencias religiosas no puede, por definición, constituir una locura puesto que la religión constituye la más alta dimensión espiritual de la humanidad. ¿Cómo categorizar, entonces, los atentados suicidas de los palestinos? Nos hallamos ante el viejo tema ilustrado de la frágil frontera entre religión y locura, o «superstición» religiosa y mera religión «racional». <<

[20] Aquí me baso en mi propia elaboración crítica de la noción de interpelación de Althusser desarrollada en el capítulo 3 de *Metastases of Enjoyment*, Londres y Nueva York, Verso, 1995 [ed. cast.: *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Barceona, Paidós, 2003]. <<

[21] Michael Dutton, *Streetlife China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 17. <<

[22] Timothy Garton Ash, «Slobo und Carla», *Süddeutsche Zeitung*, 14 de marzo de 2002, p. 15 (traducción propia). <<

[23] En esta línea, cabe recordar la respuesta que el ministro de Asuntos Exteriores talibán dio a la pregunta formulada por un periodista occidental: ¿Por qué no juegan las mujeres un papel más importante (o, quizá habría que decir, *algún* papel) en los asuntos públicos? «¿Cómo podemos confiar en una persona que sangra ella misma cada mes durante un par de días?». <<

[24] Cuando nos enfrentamos a la izquierda actual debemos tener presente el narcisismo que ésta siente al toparse con la Causa perdida, mejor caracterizado como el contrario del conocido cinismo de Talleyrand: cuando, en el curso de la cena, percibe los sonidos de una batalla en la calle, éste comenta a sus compañeros de mesa: «Lo veis ¡estamos ganando!». Al preguntarle: «¿A qué bando te refieres?», Talleyrand contesta: «Mañana, cuando comprobemos quién ha ganado, lo sabremos». <<

[25] Esta enfermedad fue descrita por George Huntington en 1872. Para que se produzca su aparición es necesario únicamente un solo gen defectuoso de uno de los padres. Produce movimientos discinéticos y deterioro mental. La demencia subcortical consiste en la destrucción programada genéticamente de las neuronas transmitidas de padres a hijos. El gen responsable se localiza en el brazo corto del cromosoma 4, uno de los 22 cromosomas no ligados al sexo, haciendo a las mujeres y los hombres igualmente susceptibles de adquirir la enfermedad. El gen normal tiene tres bases de ADN, compuesta por la secuencia CAG. La mutación genética consiste en un segmento de ADN inestable, donde varios pares de bases se repiten docenas de veces. La expansión del trinucleótido repetido —(CAG)n— origina la enfermedad de Huntington por su efecto sobre la expresión o estructura de la proteína codificada por el gen 1T15, a la que se ha denominado huntingtina. *[N. de la T.]* <<

[26] Véase Matt Riddle, *Genome*, Nueva York, Perennial, 2000, p. 64. <<

[27] Véase Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001 [ed. cast.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002]. <<

[28] En esta misma línea, deberíamos enfatizar especialmente la naturaleza ambigüa («indecidible», por emplear un término de moda) del feminismo contemporáneo en los países occidentales avanzados; el feminismo estadounidense predominante, con su torsión legalista *à la* Catherine MacKinnon, es, en último término, un movimiento ideológico profundamente reaccionario, siempre dispuesto a legitimar intervenciones por parte del ejército estadounidense con fines feministas, siempre ahí cuando se trata de realizar paternalistas comentarios denigratorios acerca de las poblaciones del Tercer Mundo (desde su hipócrita obsesión por la clitoridectomía hasta los comentarios racistas de MacKinnon sobre cómo la limpieza étnica y la violación están en los genes de los serbios…). <<

[29] «On Evil: An Interview With Alain Badiou», *Cabinet* 5 (invierno de 2001), p. 72.
<<

[30] «No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para enfrentar al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y serán enemigos del hombre, los de su casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá; y el que perdiera su vida por amor a mí, la hallará», Nuevo Testamento, Mateo 10, 34-39. *[N. de la T.]* <<

[31] Frase perteneciente al Talmud. *[N de la T.]* <<

[32] Véase Alain Badiou, *Deleuze,* París, Hachette, 1997 [ed. cast.: *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997]. <<

[33] La dificultad para asumir las interpelaciones constituye un gran tema para el Hollywood postradicional. ¿Cuál es el rasgo en común entre las películas de Martin Scorsese, *La última tentación de Cristo* y *Kundun*? En ambos casos, la encarnación humana de la figura divina (Cristo, el Dalai Lama) adquiere sus rasgos característicos a lo largo del difícil proceso que les lleva a asumir su mandato. <<

[34] Y esta actitud está lejos de limitarse a los países «posmodernos» occidentales. En 2001, emergió en Rusia un movimiento denominado «Caminando Juntos», se trata de la organización juvenil oficial de Putin, con una ideología «euroasiática» que defiende los «valores rusos» frente a Occidente. Una de sus ideas originales es acudir a la quema de libros: con el fin de luchar contra la influencia de la decadencia liberal occidental, proponen reuniones masivas a las que la gente debe traer sus libros decadentes para recibir, a cambio, ejemplares gratuitos de libros rusos adecuados, mientras los decadentes son arrojados a una pira y quemados públicamente. Desde luego, esta apelación a favor de la quema de libros fue rechazada, tanto en Rusia como en el exterior, por tratarse de un interludio cómico, que la propia cúpula del partido de Putin no tomó en serio; funciona, sin embargo, en este mismo sentido, como una indicación de un futuro posible. Fue Herbert Marcuse quien, a propósito de *El dieciocho de brumario* de Marx, declaró que en la historia de la emergencia del fascismo la comedia *antecedió* a la tragedia, y el último horror tiene al principio la apariencia (es percibido como) una comedia con aspecto de opereta. <<

[35] C. K. Chesterton, *Orthodoxy*, cit. p. 37. <<

[36] Denominación que se aplica a quienes se han formado en las grandes Escuelas del sistema educativo de elite de Francia que han suministrado buena parte del reducido grupo de los altos cargos del Estado francés durante los últimos cincuenta años. *[N. de la T.]* <<

[37] Esta limitación inherente a la democracia da cuenta, así mismo, del singular poder de fascinación que ejerce la figura de Salvador Allende: en la medida en que trató de combinar socialismo con «democracia pluralista», su verdadero papel no es el de un modelo a seguir, sino (independientemente de sus intenciones subjetivas) el de un héroe negativo cuya tarea consistía en demostrar, a través de su propia derrota (su trágica muerte en 1973), la imposibilidad de alcanzar el socialismo sin violencia, por una vía parlamentaria «suave». Sin llamarnos a engaño, esto equivale a decir: todos nosotros (suficientemente mayores como para ser contemporáneos suyos) sabíamos que su proyecto estaba condenado, de modo que, en último término, estábamos esperando que esto sucediera, ansiando incluso secretamente su muerte. <<

[38] Estas distinciones se compensan por medio de importantes consideraciones, significados múltiples de los términos; por ejemplo, el término ruso para referirse a la *paz*, *mir*, significa también «mundo, universo», el universo cerrado de la comunidad centrada en la explotación agrícola premoderna, donde evidentemente subyace la idea de que todo el cosmos constituye una totalidad armoniosa, como es el caso de la población agrícola bien regulada. <<

[39] C. K. Chesterton, *Orthodoxy*, cit., pp. 146-147. <<

[40] Žižek alude aquí a la obra *1984* de George Orwell y a su protagonista, Winston Smith, cuyo trabajo en el Ministerio de la Verdad consiste en modificar la historia, suprimiendo determinados nombres de la edición del periódico *The Times*. *[N. de la T.]* <<

[41] Véase D. Richmond, *How to Disappear Completely and Never be Found* (*Cómo desaparecer completamente y no ser encontrado jamás*), Secausus, A Citadel Press Book, 1999. Este libro pertenece a una serie de manuales del tipo «hágalo usted mismo» que constituyen, de hecho, un doble refrescantemente obsceno de manuales «oficiales» como los de Dale Carnegie: libros que abordan directamente nuestros deseos públicamente inaceptales; otros títulos de esta misma serie son: *Cheaters Always Prosper (El timador siempre prospera), Advanced Backstabbing and Mudslinging Techniques (Técnicas avanzadas de cómo injuriar y dar una puñalada por la espalda), Revenge Tactics (Tácticas de revancha), Spying on Your Spose (Espiando a la propia esposa),* y otros por el estilo. <<

[42] Citado por B. A. Victoria, *Zen at War*, Nueva York, Weatherhilt, 1998, p. 103. <<



[43] Debo esta reflexión a Alain Badiou (intervención en el simposio *Paul and Modernity*, UCLA, 14-16 de abril de 2002). <<

[44] C. K. Chesterton, *Orthodoxy*, cit., p. 9. <<

[45] Christopher Hitchens, «We know Best», *Vanity Fair* (mayo de 2001), p. 34. <<

[46] ¿Acaso no podemos aplicar esto mismo a la quiebra de Enron en enero de 2002, pudiendo ser esta interpretada como una suerte de comentario irónico sobre la idea de la sociedad del riesgo? Miles de empleados, que perdieron sus puestos de trabajo y sus ahorros, en efecto, se expusieron a este riesgo, pero sin ninguna posibilidad real de elección: el riesgo se les apareció como un destino ciego. Por el contrario, los que sí disponían de información interna acerca de los riesgos, así como una oportunidad de intervenir sobre la situación (los altos directivos), minimizaron sus riesgos haciendo efectivas sus acciones y opciones de compra antes de la quiebra, de modo que los riesgos y las elecciones fueron adecuadamente distribuidas… Así, una vez más, a propósito de la célebre idea de que la sociedad actual se funda sobre opciones arriesgadas, podemos decir que algunos (los directivos de Enron) tomaron las decisiones, mientras otros (los empleados comunes) se sometieron al riesgo… <<

[47] J. Butler, *Antigone's Claim*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, p. 40 [ed cast.: *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure, 2001]. (El título de la obra de Butler, *Antigone's Claim*, traducido como «El grito de Antígona», juega con el doble significado de la palabra *claim*: grito y demanda o reivindicación. *[N. de la T.]*) <<

[48] *Ibid*., p. 81. <<

[49] Véase G. Agamben, *Le temps qui reste*, París, Editions Payot & Rivages, 2000. <<

[50] C. K. Chesterton, *Orthodoxy*, cit., p. 116. <<

[51] *Newsweek*, 5 de noviembre de 2001, p. 45. <<

[52] Žižek hace aquí un juego de palabras: MADness se refiere a «locura» y al MAD (*Mutually Assured Destruction*, «Destrucción Mutua Asegurada»). La doctrina MAD fue concebida por John von Neumann. En una situación en la que existen dos bandos opuestos con armamento nuclear, su utilización por parte de cualquiera de los dos tendría como consecuencia la completa destrucción de ambos (atacante y defensor). La doctrina supone que cada bando posee suficiente armamento para destruir a su oponente y que cualquiera de los bandos, de ser atacado por cualquier razón por el bando opuesto, respondería al ataque con la misma o mayor fuerza. El resultado previsible sería una escalada tal que acabaría con la destrucción total del enemigo y la propia. Asumiendo que ninguno de los bandos sería lo suficientemente irracional como para arriesgar su propia destrucción, ninguno de los bandos se atrevería a lanzar un primer ataque, bajo el temor de que el otro ataque en respuesta. La ventaja aducida de esta doctrina es una paz estable aunque de elevada tensión. La principal aplicación de esta doctrina tuvo lugar durante la Guerra Fría (entre 1950 y 1990) entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Stanley Kubrick hace una sátira de la misma en su película *Dr. Strangelove*. *[N. de la T.]* <<

[53] Las frases sutiles que jugaron un papel histórico crucial valen como regla de tópicos tautológicos; desde «la libertad es libertad para los que piensan de forma distinta» de Rosa Luxemburg, hasta la famosa advertencia que lanzó Gorbachov a los que no estaban dispuestos a secundar su *perestroika*: «No deberíamos llegar demasiado tarde o sufriremos las consecuencias de por vida». Así pues, no era el contenido lo importante de estas frases, sino sencillamente su papel estructural; si la afirmación de Luxemburgo hubiera sido pronunciada por un crítico liberal de la revolución bolchevique, habría desaparecido de la memoria hace tiempo. <<

[54] Aquí deberíamos advertir la diferencia entre este amor judeocristiano hacia el vecino y, digamos, la compasión budista hacia el sufrimiento: esta compasión no se refiere al «vecino» en el sentido del abismo que produce ansiedad del deseo del Otro, sino, en definitiva, hacia el sufrimiento que nosotros, los humanos, compartimos con los animales (éste es el motivo de que, de acuerdo con la doctrina de la reencarnación, un humano pueda reencarnarse en un animal). <<

[55] ¿Y no vale lo mismo para las campañas antiabortistas? ¿No participan ellas también en la lógica liberal de la vitimización global extendiéndola a los no natos? <<

[56] Tariq Ali, «Springtime for NATO», *New Left Review* 234 (marzo-abril de 1999), p. 70. <<

[57] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz*, Nueva York, Zone Books, 1999, p. 148. <<

[58] *Ibid.*, p. 164. <<

[59] Véase G. Agamben, *Homo Sacer*, cit. <<

[60] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1979, p. 253 [ed. cast.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1987]. <<

[61] ¿Por qué ganó entonces tanta fama el término «holocausto», a pesar de ser erróneo por igual para judíos y gentiles? El término suaviza el núcleo traumático de la aniquilación de los judíos concibiéndolo como parte de una operación sacrificial (perversa, pero en última instancia) llena de sentido. Es mejor ser el precioso objeto de un sacrificio a un indigno *Homo sacer* cuya muerte no sirve de nada… En el año 2000, se produjo un gran escándalo en Israel cuando un rabino ortodoxo declaró que los seis millones de judíos asesinados por los nazis no eran inocentes: su asesinato había sido un castigo justificado; tenían que haber sido culpables de traicionar a Dios… La lección de esta rara anécdota es, de nuevo, nuestra extrema dificultad para aceptar el sinsentido de semejante catástrofe. <<



[62] George Kenan en 1948, citado en John Pilger, *The New Rulers of the World*, Londres y Nueva York, Verso, 2002, p. 98. <<